

MARTIN HEIDEGGER

**GESAMTAUSGABE**

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919–1944

BAND 36/37

SEIN UND WAHRHEIT



VITTORIO KLOSTERMANN

FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

**SEIN UND WAHRHEIT**

1. DIE GRUNDFRAGE DER PHILOSOPHIE

2. VOM WESEN DER WAHRHEIT



VITTORIO KLOSTERMANN

FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesungen Sommersemester 1933  
und Wintersemester 1933/34  
herausgegeben von Hartmut Tietjen

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2001

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.  
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile  
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder  
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen  
und zu verbreiten.

Satz: bLoch Verlag, Frankfurt am Main

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706 · Printed in Germany

ISBN 3-465-03153-9 kt · ISBN 3-465-03154-7 Ln

# INHALT

## DIE GRUNDFRAGE DER PHILOSOPHIE

*Sommersemester 1933*

### EINLEITUNG

*Die Grundfrage der Philosophie  
und das Grundgeschehen unserer Geschichte*

- § 1. Der geistig-politische Auftrag als Entscheidung  
zur Grundfrage ..... 3
- § 2. Das dichtend-denkende Fragen der Griechen und der Anfang  
der Philosophie. Philosophie als der unausgesetzte geschicht-  
liche fragende Kampf um das Wesen und Sein des Seienden .... 6
- § 3. Was Philosophie nicht ist. Abwehr unangemessener  
Bestimmungsversuche ..... 8
- § 4. Die Grundfrage der Philosophie und die Auseinander-  
setzung mit der abendländischen Geistesgeschichte in ihrer  
Hauptstellung: Hegel ..... 13

### HAUPTTEIL

*Grundfrage und Metaphysik.  
Vorbereitung einer Auseinandersetzung mit Hegel*

*Erstes Kapitel  
Ausbildung, Wandlung und christliche Prägung  
der überlieferten Metaphysik*

- § 5. Hinweise zur Auseinandersetzung mit Hegel ..... 17
- § 6. Der Begriff der Metaphysik und seine Wandlung bis zur  
klassischen Metaphysik der Neuzeit ..... 20



|                                                                                                                                                                                                            |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| a) Die Entstehung des Metaphysikbegriffs als buchtechnischer<br>Ordnungstitel für bestimmte Aristotelische Schriften<br>(μετὰ τὰ φυσικά) .....                                                             | 20 |
| b) Vom Ordnungstitel zum Sachbegriff. Die christliche Wand-<br>lung des Metaphysikbegriffs: Erkenntnis des Übersinnlichen<br>(trans physicam) .....                                                        | 21 |
| § 7. Kants kritische Frage nach der Möglichkeit metaphysischer<br>Erkenntnis und die klassische Einteilung der Metaphysik .....                                                                            | 23 |
| a) Zur Nachwirkung der christlichen Prägung des Metaphysik-<br>begriffs .....                                                                                                                              | 23 |
| b) Die drei rationalen Disziplinen der neuzeitlichen Meta-<br>physik und Kants Frage nach der inneren Möglichkeit und<br>den Grenzen metaphysischer Erkenntnis als Erkenntnis<br>aus reiner Vernunft ..... | 25 |
| <br><i>Zweites Kapitel</i><br><i>Das System der neuzeitlichen Metaphysik</i><br><i>und ihr erster Hauptbestimmungsgrund: das Mathematische</i><br>                                                         |    |
| § 8. Vorbemerkungen zu Begriff und Bedeutung des Mathematischen<br>in der Metaphysik .....                                                                                                                 | 28 |
| a) Aufgabe: geschichtlicher Rückgang zu den Wendepunkten<br>des Metaphysikbegriffs .....                                                                                                                   | 28 |
| b) Der griechische Begriff des Lehr- und Lernbaren<br>(τὰ μαθήματα) und der innere Zusammenhang zwischen<br>dem »Mathematischen« und dem »Methodischen« .....                                              | 30 |
| § 9. Der Vorrang des Mathematischen und dessen Vorentscheid über<br>den Inhalt der neuzeitlichen Philosophie: die mögliche Idee von<br>Wißbarkeit und Wahrheit .....                                       | 35 |
| § 10. Die neuzeitliche Metaphysik in ihrem scheinbaren Neuanfang<br>bei Descartes und ihre Verfehlungen .....                                                                                              | 37 |
| a) Das übliche Bild des Descartes. Die strenge Neugründung<br>der Philosophie aus der radikalen Zweifelsbetrachtung .....                                                                                  | 37 |

|                                                                                                                                                                                                                                                    |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| b) Der Schein des Radikalismus und der Neugründung bei Descartes unter der Vorherrschaft des mathematischen Methodengedankens .....                                                                                                                | 39 |
| α) Der methodische Zweifel als Weg zum letzten Unbezweifelbaren. Das Einfachste und Einsichtigste als Fundamentum .....                                                                                                                            | 40 |
| β) Die Zweifelsbetrachtung als Schein. Der inhaltliche Vorentscheid für ein Unbezweifelbares vom Charakter des Vorhandenen .....                                                                                                                   | 40 |
| γ) Das Fundamentum als Ich .....                                                                                                                                                                                                                   | 41 |
| δ) Das Ich als Selbst. Die Selbstbesinnung als Täuschung ...                                                                                                                                                                                       | 42 |
| ε) Das Wesen des Ich (Selbst) als Bewußtsein .....                                                                                                                                                                                                 | 42 |
| ζ) Das Selbst als Ich und das Ich als »Subjekt«. Der Wandel des Subjektbegriffs .....                                                                                                                                                              | 43 |
| c) Die inhaltliche Folge der Vorherrschaft des mathematischen Methodengedankens: das Verfehlen des eigentlichen Selbst des Menschen und der Grundfrage der Philosophie. Der Vorentscheid der mathematischen Gewißheit über Wahrheit und Sein ..... | 44 |
| § 11. Die Vorherrschaft des mathematischen Methodengedankens in den metaphysischen Systembildungen des 18. Jahrhunderts ....                                                                                                                       | 46 |
| § 12. Einleitende Bestimmungen aus Wolffs »Ontologie«. Der Ausgang von den philosophischen Prinzipien aller menschlichen Erkenntnis .....                                                                                                          | 48 |

### *Drittes Kapitel*

#### *Christliche Bestimmung*

#### *und mathematisch-methodischer Begründungsgedanke in den metaphysischen Systemen der Neuzeit*

|                                                                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| § 13. Die Verklammerung der beiden Hauptaufgaben: Begründung des Wesens des Seins überhaupt und Erweis von Wesen und Dasein Gottes ..... | 51 |
| § 14. Der mathematische Systemcharakter im Ausgang der Baumgartschen Metaphysik .....                                                    | 53 |

|                                                                                                                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| a) Der Begriff der veritas metaphysica: Übereinkunft des Seienden mit den allgemeinsten Prinzipien .....                                                     | 53 |
| b) Vorüberlegungen zum Prinzipiencharakter der Prinzipis, aus dem sich das ens in communi soll bestimmen lassen ....                                         | 54 |
| § 15. Baumgartens Ansatz beim possibile (Seinkönnenden) und der logische Grundsatz vom Widerspruch als schlechthin erstes Prinzip der Metaphysik .....       | 55 |
| § 16. Anmerkungen zur Gründung des principium primum. Der Satz vom Widerspruch und das Dasein des Menschen: die Wahrung der Selbigkeit des Selbigen .....    | 57 |
| § 17. Die mathematisch-logische Bestimmung von Ausgang, Ziel und Ableitung im metaphysischen System Baumgartens .....                                        | 61 |
| a) Das summum ens als perfectissimum. Die Zugehörigkeit des perfectum zum Seinsbegriff und seine Eignung als Überleitung zum höchsten Seienden .....         | 62 |
| b) Die Hauptschritte des Aufbaus des metaphysischen Systems .                                                                                                | 63 |
| α) Der Ausgang vom Denkbaren im urteilenden (aussagenden) Denken und der Satz vom Grund .....                                                                | 63 |
| β) Die logische Umgrenzung des ens. Die possibilitas als essentia (Was-sein): Vereinbarkeit der inneren und einfachen Bestimmtheiten .....                   | 64 |
| γ) Die relatio ad unum der essentia als perfectum. Der mathematische Sinn der Einstimmigkeit des perfectum ..                                                | 66 |
| δ) Die Eignung des perfectum als Überleitung zum summum ens: die mathematisch-logisch notwendige Steigerungsfähigkeit des perfectum zum perfectissimum ..... | 67 |
| ε) Das summum ens als perfectissimum und die eingeschlossenen Seinsbestimmungen .....                                                                        | 67 |

#### *Viertes Kapitel*

*Hegel.*

#### *Die Vollendung der Metaphysik als Theo-Logik*

|                                  |    |
|----------------------------------|----|
| § 18. Überleitung zu Hegel ..... | 69 |
|----------------------------------|----|

|                                                                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| § 19. Der Grundcharakter der Hegelschen Metaphysik. Metaphysik als Theo-Logik .....                                                    | 70 |
| a) Hegels Metaphysik als Logik .....                                                                                                   | 71 |
| α) Die logische Wissenschaft als eigentliche Metaphysik ....                                                                           | 71 |
| β) Metaphysik als Logik in höherer Gestalt. Die Logik des Logos als Logik der reinen Wesenheiten .....                                 | 72 |
| γ) Die höhere Logik als Logik der Vernunft .....                                                                                       | 74 |
| αα) Das Wesen der Vernunft als selbstbewußtes Wissen ..                                                                                | 74 |
| ββ) Die Wahrheit (das Sichselbstwissen) der Vernunft als absoluter Geist .....                                                         | 74 |
| b) Logik als System des absoluten Selbstbewußtseins Gottes: Theo-Logik .....                                                           | 75 |
| § 20. Die Vollendung der abendländischen Philosophie in der Metaphysik als Theo-Logik und die Fragwürdigkeit dieser »Vollendung« ..... | 76 |

*Schluß*

|                                            |    |
|--------------------------------------------|----|
| § 21. Auseinandersetzung und Einsatz ..... | 78 |
|--------------------------------------------|----|

VOM WESEN DER WAHRHEIT

*Wintersemester 1933/34*

EINLEITUNG

*Verfänglichkeit und Unumgänglichkeit  
der Wesensfrage*

|                                                                                                                                                  |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| § 1. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und das Wollen des Wahren unseres Daseins .....                                                       | 83 |
| § 2. Die Frage nach dem Wesen des Wesens. Voraussetzungen und Ansatz .....                                                                       | 86 |
| a) Das Wesentlichwerden des Daseins in der eigentlichen Sorge um sein Seinkönnen und das Erwirken des Wesens der Dinge. Das Wie des Wesens ..... | 86 |
| b) Die Frage nach dem Was des Wesens. Das Zurückhören in den griechischen Anfang .....                                                           | 88 |

|                                                                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 3. Der Spruch des Heraklit. Der Kampf als Wesen des Seienden .....                                                                                                                          | 89  |
| a) Der erste Teil des Spruches. Der Kampf als Macht der Erzeugung und Bewahrung: innerste Notwendigkeit des Seienden .....                                                                    | 90  |
| b) Der zweite Teil des Spruches. Das Walten der Doppelmacht des Kampfes und die entscheidenden Machtbereiche .....                                                                            | 93  |
| § 4. Von der Wahrheit des Heraklitischen Spruches .....                                                                                                                                       | 95  |
| a) Zwei überlieferte Bedeutungen von Wahrheit. Wahrheit als Un-verborgenheit ( $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ) und als Richtigkeit .....                                       | 95  |
| b) Das unbestimmte Vorauswissen der Wahrheit und die Übermacht des Seins .....                                                                                                                | 99  |
| § 5. Zu Wahrheit und Sprache .....                                                                                                                                                            | 100 |
| a) Die Gebundenheit des Menschen in die Übermacht des Seins und die Notwendigkeit der Sprache .....                                                                                           | 100 |
| b) Die logisch-grammatische Auffassung der Sprache .....                                                                                                                                      | 102 |
| c) Die Kennzeichnung der Sprache als Zeichen und Ausdruck .....                                                                                                                               | 104 |
| d) Zur positiven Umgrenzung des Wesens der Sprache .....                                                                                                                                      | 105 |
| e) Das Schweigenkönnen als Ursprung und Grund der Sprache .....                                                                                                                               | 107 |
| f) Sprache als gesammelte Aufgeschlossenheit für den übermächtigen Andrang des Seienden .....                                                                                                 | 112 |
| g) Sprache als gesetzgebende Sammlung und Offenbarung des Gefüges des Seienden .....                                                                                                          | 114 |
| h) Sprache als $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und als $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ .....                                                                           | 116 |
| § 6. Das doppelte Walten des Kampfes ( $\epsilon\delta\epsilon\iota\chi\epsilon$ – $\epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon$ ) als Hinweis auf den Zusammenhang von Sein und Wahrheit .... | 117 |
| § 7. Der geschichtliche Wesenswandel von Wahrheit und Dasein ..                                                                                                                               | 118 |
| § 8. Das Schwinden der Wahrheit als Un-verborgenheit in der Überlieferung des Wahrheitsbegriffes .....                                                                                        | 120 |
| a) Die seit langem übliche Fassung von Wahrheit als Richtigkeit. Übereinstimmung von Satz und Sache .....                                                                                     | 121 |
| b) Der letzte Kampf des früheren (anfänglichen) und des späteren Wahrheitsbegriffes in der Philosophie Platons ....                                                                           | 123 |

|                                                                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 9. Der Ansatz der Untersuchung beim Mythos vom »Höhlengleichnis« als Mitte des Platonischen Philosophierens . . . . . | 124 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## ERSTER TEIL

### *Wahrheit und Freiheit.*

#### *Eine Auslegung des Höhlengleichnisses in Platons Politeia*

### *Erstes Kapitel*

#### *Die vier Stadien des Wahrheitsgeschehens*

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 10. Interpretatives Vorgehen und Gliederung des Höhlengleichnisses . . . . . | 127 |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|

#### *A. Das erste Stadium (514 a – 515 c)*

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| § 11. Die Lage des Menschen in der unterirdischen Höhle . . . . . | 129 |
|-------------------------------------------------------------------|-----|

|                                               |     |
|-----------------------------------------------|-----|
| § 12. Das Unverborgene in der Höhle . . . . . | 132 |
|-----------------------------------------------|-----|

#### *B. Das zweite Stadium (515 c – 515 e 5)*

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| § 13. Eine »Befreiung« des Menschen innerhalb der Höhle . . . . . | 134 |
|-------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 14. Erweiterte Bestimmung der Unverborgenheit im Mißlingen des ersten Befreiungsversuchs . . . . . | 137 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

#### *C. Das dritte Stadium (515 e 5 – 516 e 2)*

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 15. Die eigentliche Befreiung des Menschen zum ursprünglichen Licht . . . . . | 140 |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 16. Befreiung und Unverborgenheit. Vier Fragen zu ihrem Zusammenhang . . . . . | 143 |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 17. Zum Begriff der Idee . . . . .                                          | 146 |
| a) Vorbemerkung zur geistesgeschichtlichen Bedeutung der Ideenlehre . . . . . | 146 |

|                                                                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| b) Die Grundorientierung des Wissens am »Sehen« und<br>Gesichteten .....                                                                          | 148 |
| § 18. Idee und Licht .....                                                                                                                        | 150 |
| a) Zur Idee im Zusammenhang des Platonischen Denkens.<br>Der Vorrang und der weitere Begriff des Sehens .....                                     | 150 |
| b) Das Sehen des Was-seins. Idee und Sein: Anwesen – Selbst-<br>gegenwart im Anblick .....                                                        | 152 |
| c) Das Wesen des Lichtes und der Helle: im voraus vernom-<br>mene und gesichtete Durchsichtigkeit .....                                           | 153 |
| § 19. Licht und Freiheit .....                                                                                                                    | 157 |
| a) Zur Bestimmung des Menschen vom Sehen, Hören und<br>Reden aus .....                                                                            | 157 |
| b) Freiheit als Sichbinden an das Lichtende .....                                                                                                 | 159 |
| § 20. Freiheit und Seiendes (Sein) .....                                                                                                          | 160 |
| a) Freiheit als Bindung an das Wesensgesetz des Daseins und<br>der Dinge .....                                                                    | 160 |
| b) Vorgrifflicher Wesensblick als Seinsentwurf (an Beispielen<br>aus Natur, Geschichte, Kunst und Dichtung) .....                                 | 161 |
| § 21. Zur Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit                                                                                   | 165 |
| a) Ideenlehre und Wahrheitsfrage .....                                                                                                            | 165 |
| b) Grade der Unverborgenheit. Die Ideen als das ursprünglich<br>Unverborgene (ἀληθινόν) und das im eigentlichen Sinne<br>Seiende (ὄντως ὄν) ..... | 167 |
| c) Die Ideen als das Gesichtete eines vor-bildenden (entwer-<br>fenden) Erblickens .....                                                          | 171 |
| d) Zur Frage nach dem Seinscharakter der Ideen .....                                                                                              | 172 |
| § 22. Wahrheitsgeschehen und Menschenwesen .....                                                                                                  | 173 |
| a) Das Höhlengleichnis als Geschichte (Geschehnis) des<br>Menschen .....                                                                          | 173 |
| b) Entbergsamkeit als Grundcharakter der Ex-sistenz des<br>Menschen .....                                                                         | 175 |
| c) Zur Wesensbestimmung des Menschen. Wahrheit als Grund-<br>geschehen im Wesen des Menschen .....                                                | 176 |

*D. Das vierte Stadium (516 e 3 – 517 a 6)*

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 23. Der Rückstieg des Befreiten in die Höhle .....                                                | 179 |
| § 24. Der Philosoph als Befreier. Sein Schicksal im Geschehen von<br>Offenbaren und Verbergen ..... | 181 |

*Zweites Kapitel*

*Die Idee des Guten und die Unverborgenheit*

|                                                                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 25. Freisein: Mithandeln in der geschichtlichen Auseinander-<br>setzung von Wahrheit und Unwahrheit .....                                                           | 186 |
| a) Das Freisein des Philosophen: Befreier sein im Übergang ..                                                                                                         | 186 |
| b) Wahrheit und Unwahrheit. Weisen der Unwahrheit als<br>Verborgenheit .....                                                                                          | 187 |
| § 26. Die Idee des Guten als höchste Idee: Ermächtigung des Seins<br>und der Unverborgenheit .....                                                                    | 189 |
| a) Die Idee der Idee. Zur Erfassung der höchsten Idee aus dem<br>allgemeinen Wesen der Idee .....                                                                     | 190 |
| b) Annäherung an die volle Bestimmung der Idee des Guten<br>als höchste Idee .....                                                                                    | 193 |
| § 27. Die Idee des Guten als Joch des Lichtes von Sehen und Sicht-<br>barem – Wahrheit und Sein .....                                                                 | 195 |
| a) Sehen (ὁρᾶν) und vernehmendes Verstehen (νοεῖν) .....                                                                                                              | 195 |
| b) Das Gute als das ermächtigende Höhere für Sein und<br>Wahrheit in ihrem zusammengehörigen Wesen .....                                                              | 198 |
| § 28. Die Entfaltung des Wesens der Wahrheit als Geschichte des<br>Menschen .....                                                                                     | 201 |
| a) Wiederholung: Die innere Ordnung der Frage nach dem<br>Wesen der Wahrheit .....                                                                                    | 201 |
| b) Das Gute als Ermächtigung von Wahrheit und Sein in ihrer<br>Zusammengehörigkeit .....                                                                              | 203 |
| c) Die Philosophie als παιδεία des Menschen zum innersten<br>Wandel seines Seins. Die Entfaltung des Wesens der Wahr-<br>heit durch die Geschichte des Menschen ..... | 206 |



|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| Zum 30. Januar 1933. Kolbenheyer .....                           | 209 |
| d) Zum rechten Ansatz der Frage nach dem Wesen des Menschen..... | 214 |

### *Drittes Kapitel*

#### *Die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit*

|                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 29. Das Schwinden der Grunderfahrung der ἀλήθεια und die Notwendigkeit einer gewandelten Wiederholung der Wahrheitsfrage ..... | 216 |
| a) Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen .....                                  | 216 |
| b) Die existenziale Bestimmung des menschlichen Seins und die Frage nach der Wahrheit über den Menschen .....                    | 218 |
| c) Das Ausbleiben der Frage nach dem Sein des Guten als Joch und nach der Unverborgenheit als solcher.....                       | 220 |
| d) Die Notwendigkeit einer gewandelten Wiederholung.....                                                                         | 222 |
| § 30. Das Ausbleiben der Frage nach dem Wesen der Verborgenheit, der Un-verborgenes abgerungen werden kann.....                  | 224 |
| a) Wandlung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit in die nach der Unwahrheit.....                                                | 224 |
| b) Vorklärung der Grundbegriffe: ψεύδος, λήθη und ἀ-λήθεια .                                                                     | 226 |

## ZWEITER TEIL

### *Eine Auslegung von Platons »Theätet« in Absicht auf die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit*

#### *Erstes Kapitel*

#### *Vorüberlegungen zum griechischen Erkenntnis-Begriff*

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| § 31. Zur Frage nach dem Wesen der ἐπιστήμη .....                   | 231 |
| § 32. Grundsätzliches zum griechischen Erkenntnis-Begriff.....      | 234 |
| a) Zur Begründung des Umwegs über die griechische Philosophie ..... | 234 |

- b) Die Weite und die Grundbedeutung des griechischen Erkenntnis-Begriffs und das Aufkommen der Frage nach der Unwahrheit. . . . . 236

### *Zweites Kapitel*

#### *Die Antworten des Theätet auf die Frage nach dem Wesen des Wissens und ihre Abweisungen*

- § 33. Die erste Antwort: ἐπιστήμη ist αἴσθησις. Kritische Begrenzung des Wesens der Wahrnehmung. . . . . 240
- a) αἴσθησις als Grundform des vernehmenden Begegnens-lassens. Die bestimmte, aber begrenzte Offenbarkeit der αἴσθησις . . . . . 240
- b) Das Ungenügen der αἴσθησις in der Unterscheidung der mannigfaltigen Bereiche des Wahrgenommenen und ihrer Seinscharaktere. . . . . 242
- c) Die Seele als das einende und offenhaltende Verhältnis zum Seienden. . . . . 245
- § 34. Die zweite Antwort: ἐπιστήμη ist δόξα . . . . . 246
- a) Der Doppelsinn von δόξα als Ansicht: Anblick und Meinung . . . . . 246
- b) Die scheinbare Eignung der δόξα als ἐπιστήμη: ihr Doppelcharakter entspricht αἴσθησις und διάνοια . . . . . 248
- c) Die mehrfache Doppeldeutigkeit der δόξα. Der Zwiespalt von Erscheinen-lassen und Verdrehen: das Auftauchen des ψεύδος in der Frage nach dem Wesen des Wissens. . . . . 248

### *Drittes Kapitel*

#### *Die Frage nach der Möglichkeit der ψευδῆς δόξα*

- § 35. Vorbereitende Untersuchung: Unmöglichkeit des Phänomens der ψευδῆς δόξα . . . . . 251
- a) Das Aufkommen des ψεύδος in der Erörterung der δόξα als ἐπιστήμη . . . . . 251

|                                                                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| b) Der Gesichtskreis der Voruntersuchung als Vorentscheid<br>über die Unmöglichkeit des Phänomens .....                                                          | 252 |
| α) Die Alternative von Kennen und Nicht-kennen .....                                                                                                             | 252 |
| β) Die Alternative von Sein und Nicht-sein .....                                                                                                                 | 253 |
| γ) Die <i>ψευδής δόξα</i> als <i>ἀλλοδοξία</i> (Auswechslung statt<br>Verwechslung) .....                                                                        | 254 |
| § 36. Die Entscheidung für das Phänomen der <i>ψευδής δόξα</i> .....                                                                                             | 255 |
| a) Zu Tragweite und Charakteristik der Entscheidung .....                                                                                                        | 255 |
| b) Der neue Ansatz der Fragestellung durch die vertiefte Frage<br>nach der Verfassung der Seele .....                                                            | 256 |
| § 37. Vertiefende und erweiternde Bestimmung der Seele durch<br>zwei Gleichnisse .....                                                                           | 258 |
| a) Das Gleichnis vom Wachs. Das Eingedenk-sein (Vergegen-<br>wärtigung) .....                                                                                    | 258 |
| b) Das Gleichnis vom Taubenschlag. Weisen des Behaltens ...                                                                                                      | 259 |
| § 38. Aufhellung des Doppelsinns der <i>δόξα</i> . Ermöglichung des<br>Sich-versehens durch ihre Gabelung in Gegenwärtigung und<br>Vergegenwärtigung .....       | 260 |
| § 39. Das Wesen der Wahrheit als Kampf des geschichtlichen<br>Menschen mit der Unwahrheit. Unwahrheit mit der Wesens-<br>ermöglichung der Wahrheit gesetzt ..... | 262 |

## ANHANG I

|                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------|-----|
| Aufzeichnungen und Entwürfe zur Vorlesung<br>Sommersemester 1933 ..... | 265 |
|------------------------------------------------------------------------|-----|

## ANHANG II

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| Aufzeichnungen und Entwürfe zur Vorlesung<br>Wintersemester 1933/34 ..... | 283 |
| <i>Nachwort des Herausgebers</i> .....                                    | 299 |

# DIE GRUNDFRAGE DER PHILOSOPHIE

*Sommersemester 1933*



## EINLEITUNG

### Die Grundfrage der Philosophie und das Grundgeschehen unserer Geschichte

#### *§ 1. Der geistig-politische Auftrag als Entscheidung zur Grundfrage*

Von der Größe des geschichtlichen Augenblicks, durch den jetzt das deutsche Volk hindurchgeht, weiß die akademische Jugend. Was geschieht denn? Das deutsche Volk im Ganzen kommt zu sich selbst, d. h. findet seine Führung. In dieser Führung schafft das zu sich selbst gekommene Volk seinen Staat. Das in den Staat sich hineingestaltende, Dauer und Stetigkeit stiftende Volk wächst hinauf zur Nation. Die Nation übernimmt das Schicksal ihres Volkes. Solches Volk erringt sich seinen geistigen Auftrag unter den Völkern und schafft sich seine Geschichte. Dieses Geschehen langt weit hinaus in das schwere Werden einer dunklen Zukunft. Und bei diesem Werden ist die akademische Jugend schon mit im Aufbruch und sie steht zu ihrer Berufung. Und das bedeutet: Sie lebt aus dem Willen, die Zucht und die Erziehung zu finden, die sie reif und stark macht zu der geistig-politischen Führerschaft, die ihr künftig aus dem Volk für den Staat in der Welt der Völker aufgetragen werden soll.

*Alle wesentliche Führung lebt aus der Macht einer großen, im Grunde verborgenen Bestimmung.* Und diese ist erstlich und letztlich der *geistig-volkliche Auftrag*, den das Schicksal einer Nation vorbehalten hat. Das *Wissen um diesen Auftrag* gilt es zu wecken und einzuwurzeln in Herz und Willen des Volkes und seiner Einzelnen.

Solches Wissen jedoch wird uns nicht dadurch gegeben, daß wir nur irgendwelche zeitgeschichtlichen Tatbestände, Umstände

kennenlernen, daß wir etwa die heutige politische Lage des deutschen Volkes zur Kenntnis nehmen. Das ist zwar unumgänglich, aber nicht das Entscheidende. Das Wissen um den geistig-politischen Auftrag des deutschen Volkes ist ein Wissen um seine Zukunft. Und dieses Wissen ist wiederum nicht eine Kenntnis dessen, was einmal wirklich sein wird und von dem kommenden Geschlecht dereinst als ein Heutiges festgestellt wird. Solches prophetische Wissen ist uns verwehrt und zum Glück verwehrt, denn es würde jedes Handeln zermürben und ersticken.

Das Wissen um den Auftrag ist das fordernde Wissen um jenes, was *vor* allem anderen und *für* alles andere sein muß, wenn die Nation in ihre Größe hinaufwachsen soll. Dieses Wissen fordert, was noch nicht ist, und hadert mit dem, was eben noch ist, und verehrt das Große, das gewesen ist. Solches Fordern, Hadern und Verehren in einem ist jene große Unruhe, in der wir unser Schicksal wirklich und im ganzen sind. Unser *Sein* ist dieses ruhelose Gefüge des verehrenden Sichfügens im fordernden Verfügen. Wir sind, indem wir fordernd-hadernd-verehrend uns suchen. Wir suchen uns, indem wir fragen, wer wir sind. Wer ist dieses Volk dieser Geschichte und dieses Geschickes im Grunde seines Seins?

Aber solches Fragen ist kein müßiges und neugieriges Grübeln, sondern dieses Fragen ist höchster geistiger Einsatz, ist wesentlichstes Handeln. In solchem Fragen halten wir unser Schicksal aus; wir halten uns selbst hinaus in das Dunkel der Notwendigkeit. *Dieses Fragen*, darin unser Volk sein geschichtliches Dasein aus-hält, durchhält durch die Gefahr, hinaushält in die Größe seines Auftrags, dieses Fragen *ist sein Philosophieren, seine Philosophie*.

Die Philosophie, das ist die Frage nach dem Gesetz und Gefüge unseres Seins. Wir wollen die Philosophie zur Wirklichkeit machen, indem wir diese Frage fragen; und dieses Fragen eröffnen, indem wir die *Grundfrage der Philosophie* stellen. Dieses Fragen wollen wir hier und jetzt eröffnen, also nicht *über* Fragen

reden, sondern fragend handeln und den Einsatz wagen, indem wir die Grundfrage der Philosophie fragen.

Die Grundfrage der Philosophie! Welche Frage ist das? Wie sollen wir das ausmachen? Dafür kann, scheint es, eine einfache Überlegung genügen. Die Grundfrage der Philosophie ergibt sich, wenn ihre Aufgabe bekannt, und diese, wenn ihr Wesen umgrenzt ist. – Aber das Wesen bestimmt sich doch nur eben in und durch die Grundfrage, die sie stellt. Also bewegen wir uns im Kreise: Die Grundfrage bestimmt sich aus dem Wesen der Philosophie und das Wesen aus der Grundfrage. In der Tat. Das Fragen der Grundfrage ist in sich die Enthüllung des Wesens der Philosophie. Gewiß. Aber welches ist denn nun die Grundfrage? Wer entscheidet darüber, welche Frage diese Auszeichnung verdient?

Erfolgt die Festlegung der Grundfrage durch irgendeinen Machtspruch irgendwoher, oder durch irgendeinen Einfall, den irgendwer einmal gehabt hat? Oder ergibt sie sich aus zufälligen Bedürfnissen irgendeiner Zeit? Oder läßt sie sich durch Verabredung ausmachen? Oder ist sie dem Belieben anheimgegeben, je nach dem sogenannten Standpunkt des Philosophen? Oder hat die Grundfrage ihren Grund und Boden und demnach ihre eigene Notwendigkeit? Ist etwa darüber, welches diese Grundfrage sei, schon entschieden? So ist es; und darum wird schon die Frage Grundfrage genannt – als eine gegründete und zugleich eine gründende. *Welches die Grundfrage der Philosophie ist, das ist mit ihrem Anfang entschieden.*

Fraglich aber bleibt, ob wir diese Entscheidung noch verstehen und ihr gewachsen sind. Ist es gar so, daß wir Heutigen diese Entscheidung nicht mehr kennen, daß auch schon die Vorigen diese Entscheidung nicht mehr kannten, d. h. sie nicht mehr begriffen, d. h. ihr nicht mehr gewachsen waren? Wenn nicht, was muß dann geschehen? Allerdings, so ist es. Und das bedeutet: Unsere dringlichste Bemühung braucht gar nicht dahin zu zielen, irgendwie auszudenken und herauszurechnen, welches die Grundfrage sei, sondern es geht einzig darum, uns selbst zuvor wieder



dahin zu bringen, daß wir der bereits gefallenen Entscheidung über die Grundfrage der Philosophie wieder gewachsen sind – und gewachsen bleiben. Wir sind ihr nicht mehr gewachsen gewesen, und daher muß erst *eine wirkliche Not* und eine *höchste Notwendigkeit* uns bedrängen und uns zum erneuten Fragen der Grundfrage drängen. Sonst bleibt die Philosophie ein eitler Müßiggang, durch den wir vielleicht, wenn es hoch kommt, etwas »gebildeter« und kultivierter werden, ein ganz ungefährliches und unverpflichtetes, abgelegenes Sichbeschäftigen mit irgendwelchen Problemen. Und das ist wenig genug, ja ein Nichts angesichts der Härte und Dunkelheit unseres deutschen Schicksals und der deutschen Berufung. Wenn aber dieses uns erfaßt hat, dann erfahren wir die *Unumgänglichkeit* des Philosophierens und die *Not*, die Grundfrage der Philosophie wieder aufzunehmen, uns für die Entscheidung, die gefallen, in neuer und einziger Weise wieder zu entscheiden.

§ 2. *Das dichtend-denkende Fragen der Griechen  
und der Anfang der Philosophie.*

*Philosophie als der unausgesetzte geschichtliche fragende  
Kampf um das Wesen und Sein des Seienden*

Wann aber und wo fiel die erste und einzige Entscheidung zur Grundfrage der Philosophie und damit zu dieser selbst? Damals, als das *Volk der Griechen*, deren Stammesart und Sprache mit uns dieselbe Herkunft hat, in seinen großen Dichtern und Denkern sich aufmachte, eine einzigartige Weise des menschlichen volklichen Daseins zu schaffen. Was da anfang, ist bis heute nicht eingelöst. Aber dieser Anfang *ist* noch, und er verschwand nicht und verschwindet nicht dadurch, daß die nachkommende Geschichte immer weniger seiner Herr blieb. *Der Anfang* ist noch und besteht als *ferne Verfügung*, die unserem abendländischen Schicksal weit vorausgreift und das deutsche Geschick an sich kettet.

Die Frage geht an uns und nur an uns:

1. Ob wir die Größe unseres Volkes wollen, ob wir den langen Willen haben zur Erwirkung eines ausgezeichneten, einmaligen Auftrags unter den Völkern.

2. Ob wir es erfahren und in aller Kraft ergreifen, daß die *jetzige Wende* des deutschen Geschickes in sich trägt die *schärfste Bedrängnis* unseres Daseins, indem sie uns vor die Entscheidung stellt; die Entscheidung, ob wir die im jetzt werdenden Geschehen noch verschlossene geistige Welt schaffen wollen und schaffen werden – oder nicht.

Es ist jetzt verbreitete Meinung, »man« hätte die Aufgabe, die Beendigung der nationalsozialistischen Revolution zu vergeistigen und zu veredeln. Ich frage: mit welchem Geist vergeistigen? Es ist ja kein Geist mehr lebendig, ja man weiß nicht mehr von dem, was Geist ist (Hauch, Wehen, Staunen, Antrieb, Einsatz). Geist treibt sich heute um als leerer »Scharfsinn«, als unverbindliches Spiel des Witzes, als uferloses Treiben der verständigen Zergliederung und Zersetzung, als zügelloses Walten einer sogenannten Weltvernunft.

Der Geist ist schon da, nur gebunden und ohne seine ihm gestaltete Welt. Nicht das Geschehen irgendwoher vergeistigen, sondern die in ihm verschlossene Welt ans Licht und zur Gestalt bringen und in die Macht einsetzen. Gelingt das nicht, dann sind wir verloren und irgendeine Barbarei irgendwoher wird über uns hinwegfegen. Die Rolle eines großen geschichtsbildenden Volkes ist dann ausgespielt.

Soll es aber gelingen – und es muß gelingen –, dann müssen wir die jetzige Wende der deutschen Geschichte *aus einem innersten Grunde* begreifen und ergreifen lernen, nämlich als den geschichtlichen Augenblick, der groß genug ist und tüchtig an Kräften, aus dem wir es wagen müssen, den eigentlichen Anfang unseres geschichtlichen Daseins wieder anzufangen, einzig um unserem Volk seine große Zukunft zu schaffen und die Nation würdig zu machen ihres Auftrags. Würdig, d.h. gewachsen und Herr des Schicksals und dieses so zugleich in seine Größe zu stei-

gern. Nur wenn wir aus der Größe des Anfangs unseres geistig-volklichen Daseins sind, was wir werden, nur dann bleiben wir der Macht des Zieles gewachsen, dem unsere Geschichte zustrebt.

Dieser Anfang ist der Anfang der Philosophie bei den Griechen. Diese haben sich erstmals losgeworfen in jenes dichtend-denkende Fragen, das unser Dasein bestimmen soll. Diesem Fragen haben die Griechen, eben weil sie es schufen, zur vollen geistigen Wirklichkeit verholfen, d. h. sie haben ihm zugleich Wort und Namen verliehen: Philosophie, φιλοσοφία, sprachliche Urkunde des Wesens dieses Fragens. Ein σοφός ist, wer schmecken kann, wer den rechten Geschmack für das Wertvolle der Dinge hat, wer im voraus auswählen kann, Grenzen setzen und innehalten kann; kurz: wer die vorausgreifende rechte Witterung für das Wesen der Dinge hat. φίλος, φιλία besagt Zuneigung, die Leidenschaft des Hindrängens, Dabeibleibens, Treubleibens und Behütens. Philosophie – die Leidenschaft des Drängens in die vorausgehende Witterung des Wesens der Dinge: *der unausgesetzte fragende Kampf um das Wesen und Sein des Seienden.*

Der Austrag dieses Kampfes schuf dem Menschen ein neues Dasein, erwirkte eine völlige Umstimmung, in deren Nachklang wir noch stehen. Dieser Kampf stellte den Menschen frei in seine Welt vor die Möglichkeiten seiner Größe und die Mächte seiner Gebundenheit.

### § 3. Was Philosophie nicht ist.

#### *Abwehr unangemessener Bestimmungsversuche*

Diese Kennzeichnung des Wesens der Philosophie kann zunächst genügen, um zu sagen, *was Philosophie nicht ist*: 1. nicht Wissenschaft, 2. nicht Weltanschauung, 3. nicht Grundlegung des Wissens, 4. nicht absolutes Wissen, 5. nicht Bekümmerung um die Existenz des Einzelnen. Wir verfolgen, was Philosophie nicht ist. Die Abwehr gegen Versuche, die aufgekomen sind und immer wieder sich breitmachen und unter sich zusammenhängen. Wohl

gemerkt: So nur weg von unangemessenen Bestimmungsversuchen und mehr und mehr an sie selbst gezwungen – nur *aus* ihr das Wesen ihrer selbst.

1. *Philosophie ist nicht Wissenschaft.* Philosophie – so eine landläufige Auffassung – ist Erkenntnis, Wissen, also: »Wissenschaft«. Allein, Philosophie ist nicht Wissenschaft, sondern umgekehrt, Wissenschaft ist eine nachgeordnete Weise der Philosophie, sofern man wie üblich darunter versteht die theoretische Betrachtung und Durchforschung eines bestimmten Gebietes des Seienden. Die Philosophie hat kein bestimmtes Gebiet, sondern geht auf alles Seiende. Sie betrachtet und forscht auch nicht in Absicht auf fertige und begründete Ergebnisse. Sie bleibt ein Fragen, über das jedes Ergebnis schon hinweggesprungen ist. Wenn aber Philosophie auf alles Seiende geht und wenn sie nicht auf theoretische Wissenschaftsergebnisse zielt, dann ist sie doch eben Weltanschauungsbildung.

2. *Philosophie ist nicht Weltanschauung* im Sinne der Darstellung eines Weltbildes, das aufgebaut wird aus den jeweiligen heutigen Ergebnissen der Wissenschaften, den herrschenden Tendenzen der verschiedenen Richtungen des praktischen Tuns und den jeweils gültigen Ansprüchen des Lebens, mit der Abzweckung zugleich, den Einzelnen aus der Vereinzelung in seiner Beschäftigung seines Bereiches hinauszuhoben in den Bereich einer »Allgemeinbildung« und eines allgemeinen Bewußtseins. Solches Weltbildermachen ist nicht nur künstlich, nachträglich und wirkungslos, sondern eine *Grundtäuschung* über den Weg, auf dem der Mensch um das Seiende im Ganzen zu wissen bekommt, ebenso wie über den Charakter dieses Wissens selbst. Nicht Weltbilder ausmalen, sondern Weltgeschichte erringen im Kampf um die eigene Geschichte.

3. *Philosophie ist nicht Grundlegung des Wissens.* Die Meinung, Philosophie sei Grundlegung des Wissens, ist von den Ergebnissen der Wissenschaften aus gewiß nicht zufällig und schwer zusammenzubringen. In die Voraussetzungen des wissenschaftlichen Wissens zurückzugehen, darin liegt eine echte Absicht –

und sie ist doch verkehrt, wenn sie allein auf die logische Struktur und »Logik« der wissenschaftlichen *Grundbegriffe* zielt. Die Absicht bleibt hinterherlaufend und verfängt sich in der eigenen Wurzellosigkeit, wenn sie nicht aus dem Wesen der Wahrheit schöpft. (Vgl. Wissenschaftslehre der Wissenschaften, Kant, 19. Jahrhundert). Eine echte Absicht ist auch die Umgrenzung der *Sachgebiete*, aber nur, wenn sie sich dem anmißt, wie sie vor dem wissenschaftlichen Wissen offenbar sind in ihrem ureigenen Zusammenhang im Ganzen des Seienden. Dieser freilich wird durch die vorhandene und herrschende künstliche Systematik der Wissenschaften unzugänglich gemacht.

4. *Philosophie ist nicht absolutes Wissen.* Inwiefern wurde der Philosophie solches Wissen zugesprochen?

a) Wenn sie Wissen um das Ganze des Seienden sein soll, dann doch nicht in einer vereinzelt und notwendig verengten Hinsicht, sondern über jede Sonderung und Endlichkeit hinaus unendliches, unbezügliches Wissen, abgelöst von jeder Beschränkung.

b) Wenn philosophisches Wissen über alle besondere Wissenschaft hinausreicht, dann ist es auch ohne jede Ungewißheit und Fraglichkeit, ist es schlechthinnige Einsicht, letzte unbezweifelbare Begründbarkeit und unwiderstehbare Überzeugungskraft.

Aber: Philosophie entspringt der *eigensten Not und Kraft des Menschen* und *nicht des Gottes*. Sie ist weder inhaltlich noch formal absolutes Wissen. Ihr eignet *höchste Wesentlichkeit*, also *Notwendigkeit*, aber darum nicht auch schon die Unendlichkeit.

5. *Philosophie ist nicht die Bekümmernis um die vereinzelt Existenz des einzelnen Menschen als solchen.* Inwiefern solches? Der Gegenschlag gegen das absolute Wissen, gegen das Vergessen des Menschen im deutschen Idealismus (*Kierkegaard*), der Gegenschlag gegen die Zerstreuung des Menschen in die wurzellose Vielfalt seiner Machenschaften, gegen die Auflösung und Ablösung in freischwebende Gebiete, »Kultur«, Wissenschaften. Der Mensch nur noch ein Angestellter; hier ja nie Selbständigkeit. In

der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts versuchte *Nietzsche* den Menschen als geschichtlich geistiges Wesen erst wieder zu sich selbst zu bringen und nach Möglichkeit über den gegenwärtigen hinaus: Über-mensch! Und doch haben die beiden größten Mahner nicht in die eigentliche Aufgabe zurückgefunden. Wir müssen sie hören, aber nicht hörig werden. Sie sind unter einer Last zerbrochen. Um uns ins Freie zu bringen, ist wirklicher persönlicher Einsatz des eigenen Schicksals gefordert.

Überdenken wir nun all das in einem, was Philosophie nicht ist, und erinnern wir uns zugleich ihrer ganzen Geschichte von ihrem Anfang bei den Griechen bis zu Nietzsche, dann ergibt sich das Befremdliche und Erregende, daß die Philosophie in ihrer Geschichte gerade all das war, wovon wir sagten, daß es nicht ihr Wesen sei. Sie war und wollte sein: Wissenschaft, Weltanschauung, Wissensgrundlegung, absolutes Wissen, Bekümmern um die Existenz. Die Geschichte der abendländischen Philosophie wird darum zu einem ständig gesteigerten Abfall von ihrem eigenen Wesen. Mehr noch – sofern sie sich in ihrer Geschichte immer wieder auf ihren Ausgang und Anfang bei den Griechen beruft, macht sie diesen Anfang immer unkenntlicher und mißdeutet ihn im Sinne des späteren abgefallenen Wesens.

Abfall vom Anfang, Verkehrung des Anfangs – das schließt nicht aus, daß im Verlauf der abfallenden Geschichte jeweils Philosophen und Philosophien von großem Rang und Ausmaß ans Licht gekommen sind. Das Letztere beweist nur, daß die Größe des Anfangs nicht allein und vorwiegend gleichsam in der Qualität der betreffenden Philosophie ruht, sondern im Gesamtcharakter und -stil ihres geschichtlichen Augenblicks und geschichtlichen Auftrags. *Das Wesen des Anfangs selbst kehrt sich um*, er ist nicht mehr der *große vorgeifende Ursprung*, sondern nur erst der unzureichende tastende Beginn der kommenden Entwicklung.

Sie werden zunächst entgegenen: Warum soll denn die Philosophie nicht nach ihrer Geschichte bestimmt werden? Geht es nicht gegen alle Vernunft und Sachlichkeit, zu behaupten: Das,

was die Philosophie in ihrer Geschichte wirklich war, das ist nicht ihr Wesen? Müssen wir nicht gerade umgekehrt sagen: Was die Philosophie *gewesen*, das zeigt ihr *Wesen*? Woher nehmen wir die Sicherheit der Ablehnung, wenn wir sagten: Philosophie ist nicht...? Etwa aus einem übergeschichtlichen Standort? Nein, – sondern gerade aus der Geschichte, aus dem Anfang und aus ihrem Ende, freilich so, daß wir nicht beim Vorgründlichen [sic!] beider Halt machen, sondern fragend uns einlassen auf das, was da geschah. Wir mißachten nicht die Geschichte, sondern suchen sie in ihrem innersten Geschehen zu fassen, das zwischen Anfang und Ende eingespannt ist.

Wir fassen zusammen:

1. Philosophie ist der unausgesetzte fragende Kampf um das Wesen und Sein des Seienden.

2. Dieses Fragen ist in sich geschichtlich, d.h. es ist das Fordern, Hadern und Verehren eines Volkes um der Härte und Klarheit seines Schicksals willen.

3. Die Philosophie ist nicht: Wissenschaft, Weltanschauungsbildung, Wissensgrundlegung, absolutes Wissen, Bekümmerung um die einzelne Existenz.

Wissen wir damit jetzt die *Grundfrage der Philosophie*? Nein, – aber wir wissen *Richtung und Weg*, um *in das Fragen dieser Frage hineinzukommen*. Wir huldigen nicht der Irrmeinung, diese Frage ließe sich abgeschnürt von der Geschichte für die nächste Zukunft willkürlich ausdenken. Wir verfallen aber auch nicht dem gegenteiligen Irrtum, die Frage ließe sich irgendwo finden, indem wir die gemeinhin bekannte Geschichte der Philosophie absuchen.

Wir wissen vielmehr:

1. daß die Geschichte sprechen muß, weil dieses Fragen selbst das Grundgeschehen unserer Geschichte ist;

2. daß Geschichte nicht die Vergangenheit ist, sondern das Geschehen, herkünftig und zukünftig zumal;

3. daß die Geschichte nur spricht, wenn wir sie zur Auseinandersetzung zwingen;

4. daß die Auseinandersetzung bei uns einer wirklichen Not und Notwendigkeit des Daseins entspringen muß;

5. daß diese Auseinandersetzung nicht irgendeine schwache Stelle irgendeines Gegners ins Auge fassen darf, etwa um irgendwelche Sätze und Lehren als unrichtig zu widerlegen, sondern der Angriff muß jene *Hauptstellung der Gesamtgeschichte* treffen, mit deren Eroberung sich alles entscheidet.

*§ 4. Die Grundfrage der Philosophie und  
die Auseinandersetzung mit der abendländischen  
Geistesgeschichte in ihrer Hauptstellung: Hegel*

Welches ist diese Hauptstellung, in der sich alle wesentlichen Kräfte der abendländischen Geistesgeschichte wie in einem großen Block sammelten? Das ist die Philosophie *Hegels*. Sie ist einmal nach rückwärts die Vollendung der Geschichte der abendländischen Philosophie; sie ist aber zugleich nach vorwärts unmittelbar und mittelbar der Ausgang für die Gegnerschaft der großen Mahner und Wegbereiter im 19. Jahrhundert: *Kierkegaard und Nietzsche*.

In der *Auseinandersetzung mit Hegel* spricht die ganze abendländische Geistesgeschichte vor ihm und nach ihm bis in die Gegenwart zu uns. In solcher wahrhaft geschichtlichen Auseinandersetzung finden wir in das Grundgeschehen unserer eigenen Geschichte zurück. So allein gewinnen wir die verborgene Bahn des künftigen geistigen Handelns. Das Fragen der Grundfrage der Philosophie steht dann vor uns auf als die höchste Anstrengung eben dieses Handelns. Die Philosophie muß dann hierbei jenen Schein ablegen, als sei sie eine möglichst harmlose Beschäftigung mit möglichst abgelegenen und dazu noch künstlich entwickelten Gedanken.

Allerdings – selbst wenn uns in der gesamtgeschichtlichen Not unseres abendländischen deutschen Daseins die Notwendigkeit des Fragens der Grundfrage der Philosophie ganz nahe kommt



(die Frage wird nie zum Zwang): Es bleibt immer noch bei unserer Entscheidung, die wir treffen für unser Dasein, d. h. für unser geschichtliches Mitsein mit den anderen in der Gliedschaft des Volkes. Es steht immer noch bei uns, ob wir nicht doch am Ende der geistigen Faulheit und der willentlichen Feigheit Raum geben; ob wir nicht vor uns selbst Faulheit und Feigheit verstecken hinter scheinbar dringlichen Aufgaben des jeweils täglichen und heutigen Betriebes; ob wir uns nicht in die Behäbigkeit und scheinbare Sicherheit des einfachen Laufenlassens der Dinge zurückziehen. Niemand wird Sie hindern, so zu tun und abseits von der Geschichte zu stehen.

Aber niemand wird Sie auch fragen, ob Sie wollen oder nicht wollen, wenn das Abendland in seinen Fugen kracht und die abgeleitete Scheinkultur endgültig in sich zusammenstürzt und alle Kräfte in die Verwirrung versetzt und im Wahnsinn ersticken läßt. Ob das geschieht oder nicht geschieht, das hängt allein daran, ob wir als Volk uns selbst noch wollen oder ob wir uns selbst nicht mehr wollen. Jeder entscheidet darüber mit, auch dann und gerade dann, wenn er sich vor dieser Entscheidung drückt und meint, er müsse vor dem heutigen Aufbruch überlegen tun und den vermeintlich »geistig« Vornehmen spielen.

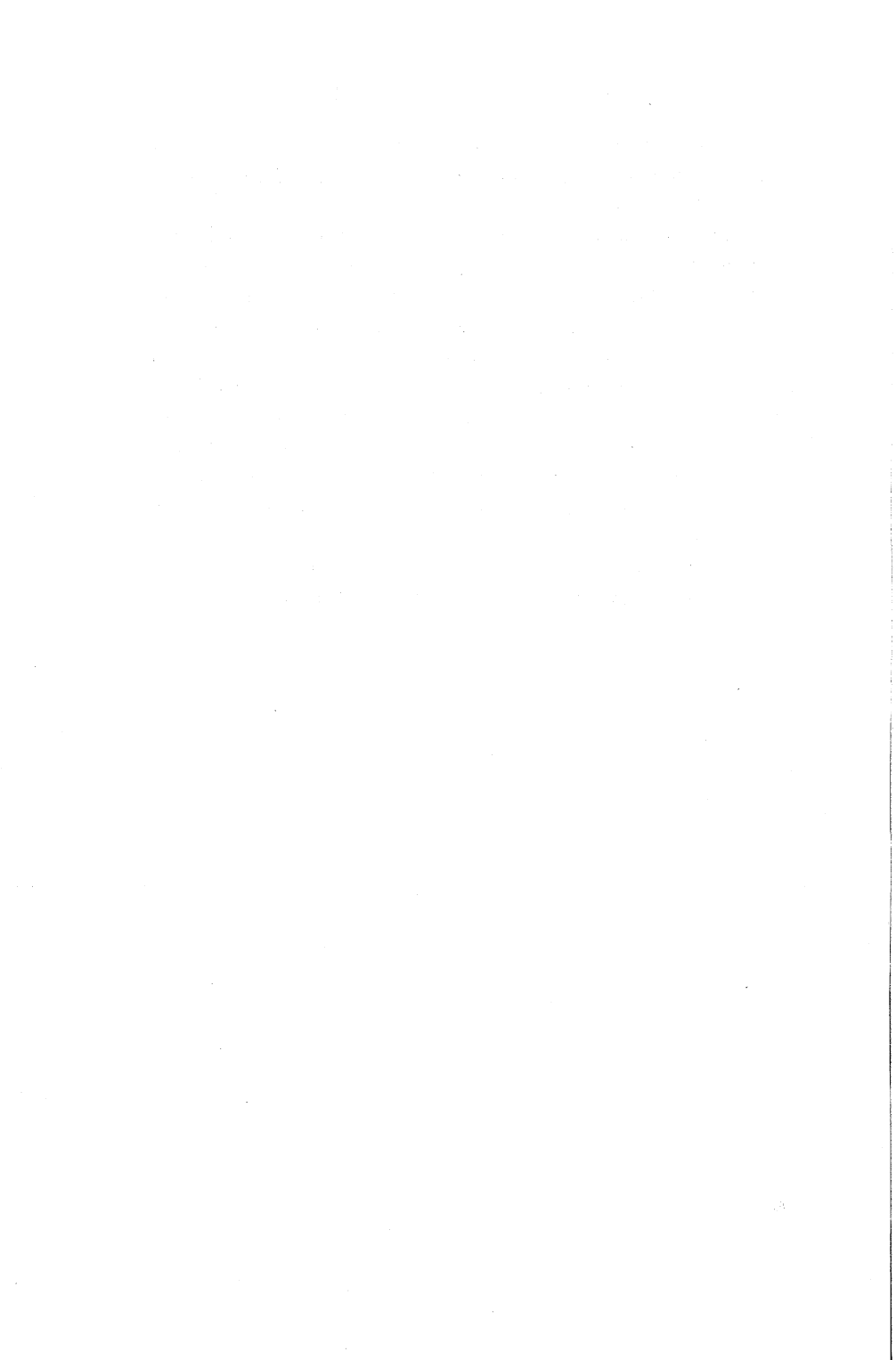
Wir wollen in die Grundfrage der Philosophie und damit in das Grundgeschehen unserer Geschichte uns finden, um die Bahnen unseres geistig volklichen Schicksals zu gewinnen, auszubauen und zu sichern. Dies soll geschehen durch eine *geschichtliche Auseinandersetzung mit Hegel*.

Aber vielleicht, ja sogar gewiß, werden die meisten von Ihnen gestehen, von Hegel und seiner Philosophie nichts zu wissen. Allein, daraus, daß Sie seine Werke nicht kennen, folgt nicht, daß die Auswirkungswelt dieser Werke nicht heute noch wirklich da ist, sogar so eindringlich und nahe da, daß wir sie vor lauter Nähe gar nicht mehr eigens als solche spüren. Es ist daher auch fraglich, ob Sie etwa durch ein eiliges nachträgliches Studium der Werke Hegels die heutige Wirklichkeit für den Augenblick eindringlicher sehen. Es gibt viele Kenner der Hegelschen Philoso-

phie – und die Ahnungslosigkeit darüber, was in ihr geschehen ist und demzufolge noch geschieht, ist deshalb um nichts geringer als die der Nichtkenner.

Wir wollen und können auch nicht in dieser Vorlesung das Gesamtwerk Hegels zur Darstellung bringen und wir wollen erst recht nicht der Meinung Vorschub leisten, als könnte die Auseinandersetzung geschehen ohne die gründlichste und lange Vertrautheit mit diesem Werk. Ein anderes ist, diese Auseinandersetzung *zu führen* – ein anderes, *aus* ihr und *durch* sie in das Fragen der Grundfrage *zu versetzen*. Sie sollen dieser Auseinandersetzung nur im Grundzug und in einigen Hauptschritten folgen, in der alleinigen Absicht, Ausmaß und Tragweite der Grundfrage der Philosophie erstmals zu übersehen und in ein wirkliches Verstehen aufzunehmen.

Hegel bedeutet nach rückwärts gesehen Vollendung, nach vorwärts gesehen Ausgang für Kierkegaard und Nietzsche.



## HAUPTTEIL

### GRUNDFRAGE UND METAPHYSIK VORBEREITUNG EINER AUSEINANDERSETZUNG MIT HEGEL

#### ERSTES KAPITEL

#### Ausbildung, Wandlung und christliche Prägung der überlieferten Metaphysik

##### *§ 5. Hinweise zur Auseinandersetzung mit Hegel*

Der *geschichtliche Weg in das Wesen der Philosophie* – es gibt keinen anderen, und zwar deshalb, weil *Philosophie selbst das Grundgeschehen unserer Daseinsgeschichte* ist. Der geschichtliche Weg ist freilich vielfältig, aber immer aus einer wesentlichen Notwendigkeit in Ausgang, Anlage und Ziel. Die Zufälligkeit einer besonderen Vorliebe und Schätzung überwinden; einzelne Standorte, ob echt oder unecht, nach Herkunft und Bildungsgang überwinden. Sich aussetzen der Bedrängnis im Ganzen und den Gang der Geschichte des Geistes spüren.

Hegel. – In der Auseinandersetzung mit ihm gewinnen die Gesamtstimmung und Grundgesinnung unseres geschichtlichen Augenblicks im Ganzen unserer abendländischen Daseinsgeschichte und des Auftrags unseres Volkes in ihr.

Wer ist Hegel? Hegel ist mit einer der Hauptträger und Gestalter der »deutschen Bewegung«, durch die zwischen 1770 und 1820 in großem schöpferischen Denken und Dichten eine neue deutsche geistige Welt gestaltet wurde.

Hegel wurde 1770 in Stuttgart geboren, besuchte die Universität Tübingen, wo er von 1788–1793 Philosophie und Theologie studierte. Dort entwickelte sich eine Freundschaft mit seinen

Studiengenossen und Landsleuten Schelling und Hölderlin. Nach Abschluß der Studien ging er bis 1796 als Hauslehrer nach Bern, wo er sich mit theologischen Fragen (Einführung von Kants Moralphilosophie in das positive Christentum und Volkstum) beschäftigte. Nach dieser wenig erquicklichen Zeit ging er als Hauslehrer nach Frankfurt. Auch dort traf er mit Hölderlin zusammen, der damals die Jahre seines innersten Schicksals erlebte. Wir wissen, daß der damalige Hölderlin von wesentlichem Einfluß auf die weitere geistige Gestaltung Hegels gewesen ist. Es war die erste und eigentliche, von der theologischen Bestimmung freigemachte Orientierung an der *antiken Welt*. In diese Zeit fällt die erste Auseinandersetzung mit Aristoteles und Platon. Und hier vollzieht sich ein entscheidender Wandel im Hineinwachsen in die große Philosophie. So vorbereitet ist Hegel gerüstet für seine Lehrtätigkeit in Jena 1801, wo er Vorlesungen über Logik und Metaphysik hält. Schelling war damals dort schon ein gefeierter Lehrer (»System des transzendentalen Idealismus«<sup>1</sup>). Am Vorabend der Schlacht von Jena und Auerstädt vollendet er die »Phänomenologie des Geistes«<sup>2</sup>. (Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft, Sittlichkeit, Kunst, Religion, absolutes Wissen.) Hegel siedelt zunächst nach Bamberg über, wo er als Redakteur tätig ist. Von 1808–1816 ist er Gymnasialdirektor in Nürnberg; in dieser Zeit verfaßt er seine »Wissenschaft der Logik«<sup>3</sup>. 1816 wird er 46jähriger Professor der Philosophie in Heidelberg, wo die »Enzyklopädie«<sup>4</sup> entsteht. 1818 geht Hegel nach Berlin, wo er bis zu seinem Tod 1831 eine reiche einflußstarke Vorlesungstätigkeit entfaltet.

<sup>1</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transscendentalen Idealismus. Tübingen 1800.

<sup>2</sup> System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807.

<sup>3</sup> Wissenschaft der Logik. Von D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel. Nürnberg, bey Johann Leonhard Schrag. 2 Bde., 1812/13 und 1816.

<sup>4</sup> Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Heidelberg, Verlag August Oßwald, 1817.

Als Hegel Heidelberg verließ, brachte er in einem Abschiedsschreiben<sup>5</sup> zum Ausdruck, daß er nicht in philosophischen Absichten nach Berlin gehe, sondern in politischen; die Staatsphilosophie sei fertig. Er hoffe auf politische Wirksamkeit, am bloßen Dozieren habe er keinen Geschmack. Seine Philosophie gewann einen höchst merkwürdigen Einfluß auf die Staatsgesinnung.

Hegel zeigt die spezifische Natur und Stammesart der Schwaben. Dickköpfig geht er seinen ganzen Weg von Jugend auf; sein schwäbisches Sinnieren geht den Dingen auf den Grund, er besitzt die Leidenschaft des optimistischen Weltverbesserers. Ein ungeheures Wissen, zugleich eine seltene Kraft der begrifflichen Durchdringung und Präzision und der Reichtum der Bilder und der sprachlichen Gestaltung geben seinem Werk eine Gestalt, wie wir sie sonst in unserer deutschen Philosophie nicht finden.

Wir versuchen – wie gesagt – *nicht* eine allgemeine Darstellung des Hegelschen Systems, etwa im Durchgang durch eine allgemeine Inhaltsangabe seiner Werke und Vorlesungen. Das bliebe bei einer nutzlosen Betrachtung von außen. Vielmehr gilt es, die *innere Bewegung des Fragens* zu fassen, Ausgang und Ziel und die Form der Gestaltung zur philosophischen Wahrheit.

Dieser *Grundzug des Fragens* wiederum muß vornehmlich dort anzutreffen sein, wo die Philosophie Hegels, und d.h. zugleich: die Überlieferung vor ihm und bis zu ihm, den *Kern philosophischer Arbeit* suchte. Das ist jene philosophische Disziplin, die den alten Namen »*Metaphysik*« trägt.

<sup>5</sup> Brief Hegels an den engeren Senat der Universität Heidelberg, 21. IV. 1818.  
Ferner: Brief Hegels an das badische Innenministerium, 21. IV. 1818.

§ 6. Der Begriff der Metaphysik und seine Wandlung  
bis zur klassischen Metaphysik der Neuzeit

- a) Die Entstehung des Metaphysikbegriffs  
als buchtechnischer Ordnungstitel  
für bestimmte Aristotelische Schriften (μετὰ τὰ φυσικά)

Wir müssen uns zunächst über dieses Wort »Metaphysik« und seinen Begriff verständigen. Zwar ist es im allgemeinen bekannt; jedenfalls ist in jedem ordentlichen Handbuch der Geschichte der Philosophie nachzulesen, wie der Ausdruck »Metaphysik« entstand. Doch gilt das den meisten als belangloses Kuriosum, während in Wahrheit die Geschichte dieses Wortes Aufschluß gibt über entscheidende Abschnitte der abendländischen Geistesgeschichte.

Es ist aus zwei *griechischen* Worten zusammengesetzt: der Präposition μετά und φύσις (φυσικός, φυσικά, der Nominalisierung von φυσικός, τὰ φυσικά). μετά mit, inmitten (μέσος, zwischen), hinter dem einen nach, vor dem anderen her; μετὰ τὰ: post; in der Aufeinanderfolge örtlich, zeitlich nach einem anderen. Wonach? τὰ φυσικά; φύσις, Natur, überhaupt das vorhandene, waltende Seiende überhaupt, was ohne menschliches Zutun aufkommt und schwindet. Grundcharakter der Bewegung; unlebendige Körper, Sterne, Himmel, zugleich dazu das Lebendige, Entstehen und Vergehen, Bewegung der Tiere – all das sind Physika. »Physik« zugleich so bezeichnet: ἐπιστήμη φυσική, weiter und grundsätzlicher als heute. φύσις: was von sich aus sich macht – θέσις: menschliche Setzung und Einrichtung.

So im Ausgang des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, als die griechische Philosophie den Höhepunkt überschritt, zur Zeit des *Aristoteles*. Dessen Lehrschriften und Vorlesungen waren bis in das erste vorchristliche Jahrhundert verschollen. Als man sie wieder fand und zu ordnen begann, hoben sich da unter anderen leicht unterscheidbar ab diejenigen über τὰ φυσικά. Zugleich aber fanden sich Abhandlungen, die zwar damit verwandt schienen, sich aber doch nicht damit deckten, ja nach Bemerkungen des Aristoteles selbst

davon unterschieden waren. In dieser Verlegenheit – wohin damit? – wurden sie einfach an die Schriften zur Physik angehängt.

Man war inzwischen in eine andere Zeit getreten. Größe und Schwung, Einzigartigkeit des schöpferischen Fragens und begrifflicher Gestaltung waren geschwunden; Platz geräumt einem Schulbetrieb – noch die Worte und Begriffe, aber nicht mehr die erregende Kraft der Sache. Man fand da also Schriften vor und suchte sich zurechtzufinden.

Die Schriften, mit denen man eigentlich nichts anzufangen wußte, wurden deshalb in der Schriftenfolge hinter und nach τὰ φυσικά, μετὰ τὰ φυσικά gesetzt. μετὰ τὰ φυσικά ist also eine Verlegenheitsüberschrift. Später, in der *christlichen* Zeit – wir wissen nicht genau wann und durch wen, vielleicht Boethius –, wurde dieser griechische zusammengesetzte Ordnungs- und Verlegenheitsbegriff zu einem Wort und einem Namen lateinisch zusammengezo- gen: metaphysica, zu ergänzen: scientia.

#### b) Vom Ordnungstitel zum Sachbegriff.

Die christliche Wandlung des Metaphysikbegriffs:

Erkenntnis des Übersinnlichen (trans physicam)

Dieser *Vereinheitlichung* des Wortes aber *entspricht zugleich ein Wandel* seiner *Bedeutung*. Der Bedeutungswandel vollzog sich nicht ohne eine gewisse Rücksicht auf den Inhalt der Abhandlungen, die früher unter dem Ordnungstitel zusammengefaßt waren. Es zeigte sich, daß diese Abhandlungen sich mit dem befassen, was über das Gebiet der Natur im weiteren Sinne hinausgeht: *Nicht-Natur*. Für die christliche Denkweise aber sind nun die Dinge der Natur, die natürlichen Dinge, im Grunde die creatürlichen, d.h. von Gott geschaffenen. Was über die Natur hinausliegt ist das *Göttliche*, *Gott*. Dieses Seiende ist nicht nur außerhalb der Grenzen der Natur, sondern zugleich in *Wesen und Rang höher* und darüber hinaus, *trans*. Die Rücksicht auf den Inhalt zeigt bereits eine spezifisch christliche Auslegung.

Aus dieser Fassung des Begriffes, Nicht-Natur im Sinne von



göttlicher Übernatur, erhält das Wort Meta-physik eine gewandelte Bedeutung; *μετά* nicht mehr buchtechnisch bezüglich der Schriftenfolge: *post*, sondern aus dem bestimmten christlich gefaßten Inhalt der betreffenden Schriften: *trans*, über Natur hinaus. Natur ist sinnlich zugänglich im Unterschied zum Übersinnlichen. *Metaphysik* dagegen ist die Erkenntnis der göttlichen Dinge, *des Übersinnlichen*. *Der Verlegenheitstitel wird zum Namen für die höchstmögliche Art menschlicher Erkenntnis*.

Die so in ein Wort und Namen zusammengezugene und zugleich in ihrer Bedeutung gewandelte Wortzusammensetzung wurde so ein äußerst glücklicher und brauchbarer *Titel zur Benennung der theologischen Spekulation des christlichen Welt Denkens* in den kommenden Jahrhunderten. Und zwar nicht eben nur im Mittelalter, sondern die gesamte Philosophie der Neuzeit, Hegel miteingeschlossen, hat sich an diesen Begriff gehalten, nicht minder die nachhegelsche Zeit bis in die Gegenwart. Die eigentlich fatale Herkunft des Wortgebildes wurde vergessen und seitdem nimmt sich das Wort so aus, als sei es von jeher eigens als Ausdruck für seine inhaltliche Bedeutung geschaffen worden.

Dieser Meinung ist *Kant*, wenn er in einer nachgelassenen Schrift über die »Fortschritte der Metaphysik« über den Namen »Metaphysik« sagt: »Der alte Name dieser Wissenschaft *μετὰ τὰ φυσικά* gibt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntnis, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (*trans physicam*) hinausgehen, um, wo möglich, das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann, und die Definition der Metaphysik, nach der Absicht, die den Grund der Bewerbung um eine dergleichen Wissenschaft enthält, würde also sein: Sie ist eine Wissenschaft, vom Erkenntnis des Sinnlichen zu dem des Übersinnlichen fortzuschreiten.«<sup>1</sup> Ebenso in

<sup>1</sup> Immanuel Kant, Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?

seiner oft gehaltenen Vorlesung über Metaphysik: »Was den Namen der Metaphysik anbelangt ... a) fortschreiten zu, hinauf und hinaus; b) *höhere* Wissenschaft, folgt auf; c) jenseits.«<sup>2</sup>

In all dem waltet der *christliche* Begriff der scientia metaphysica. Damit ist zugleich angedeutet: Die Auffassung und Auslegung der Aristotelischen Schriften und Fragmente bestimmt sich nicht mehr aus diesen selbst, sondern an Methoden und im Lichte des *späteren* christlichen Begriffes von Metaphysik. Und das nicht etwa in der mittelalterlichen und späteren und heutigen Scholastik, nicht nur bei Kant und in der nachkantischen Philosophie, sondern selbst die philologisch historische Erforschung des Aristoteles in der Gegenwart steht noch ganz im Bann dieser festen, zur Selbstverständlichkeit gewordenen Überlieferung. Als Beispiel kann uns *W. Jaeger* dienen. Trotz seiner ganz anderen historisch-philologischen Einsicht in die »Entstehungsgeschichte der Metaphysik«<sup>3</sup> ist er inhaltlich völlig der gang und gäben Ansicht.

§ 7. Kants kritische Frage  
nach der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis  
und die klassische Einteilung der Metaphysik

a) Zur Nachwirkung der christlichen Prägung  
des Metaphysikbegriffs

Wir haben jetzt die Grundlinien und den Rahmen der Geschichte des Wortes »Metaphysik« gezeichnet und dabei auch schon etwas über seine Bedeutung und d. h. die dadurch bedeutete Sache erfahren. In dieser Hinsicht ist zu sagen: Das Wort »Metaphysik«

<sup>2</sup> Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Herausgegeben von Max Heinze. Leipzig 1894. S. 186.

<sup>3</sup> Vgl. Werner Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923. S. 454. (Vgl. auch: Werner Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin 1912.)

bezeichnet in seiner gewandelten und eigentlich geschichtlich maßgebenden Bedeutung einen durch das christliche Denken bestimmten und erfüllten Begriff. Die abendländische Philosophie wird alsbald nach ihrem Anfang *ungriechisch* und bleibt es ausgesprochen oder unausgesprochen bis zu Nietzsche. Der überlieferte Begriff der Metaphysik, obzwar ein Begriff der Philosophie, ist ein durch und durch *christlicher* Begriff.

Die Frage ist nunmehr: Welche Erfüllung hat dieser Begriff im Verlauf seiner Geschichte gewonnen? Zu welcher Ausgestaltung kam das, was er bezeichnet? Wir gewinnen die allgemeine Antwort am ehesten, wenn wir die Geschichte der abendländisch-christlichen Metaphysik zunächst dort verfolgen, wo sie in eine neue erste und auch wieder letzte Krisis kommt. Das geschieht in und durch die Philosophie Kants.

Zwar verbleibt auch diese Krisis der Metaphysik und Wandlung ihres Begriffes *innerhalb des Rahmens des christlichen Denkens*; es ist auch und trotz wesentlicher Schritte nicht gelungen, die unter dem Titel der Metaphysik *verborgene Frage* in ihren Ursprung und in den Anfang der abendländischen Philosophie zurück zu versetzen. Das heißt: Auch Kant vermochte es nicht, die *Grundfrage der Philosophie* in ihrer ursprünglichen Macht zu erwecken und in ihrer gefährlichen Tragweite zu entfalten. Die antike Welt und das antike Dasein blieben ihm verschlossen. Das Gesamtfeld des Kantischen Fragens wird beherrscht durch die christliche Vorstellungswelt. Wir versuchen uns näher zu bringen, welche existenzielle Stellung das herrschende Seinsverständnis bestimmt.

Der *christliche Glaube* hat nach drei wesentlichen Hinsichten das Fragen nach dem Seienden im Ganzen bestimmt: 1. Das Seiende, das wir als »Welt« kennen, ist von Gott geschaffen. 2. Das Seiende, das wir selbst sind, der Mensch als einzelner, steht in der Hinsicht auf das Heil seiner Seele, Unsterblichkeit. 3. Das eigentliche und höchste Seiende über Welt und Mensch ist Gott als Schöpfer und Erlöser. In allen drei Hinsichten sieht sich das Nachdenken über das sinnlich Erfahrbare hinausgeführt in das

Übersinnliche, sei es das Fortleben der Seele, seien es Grenze und Ursache des Natur-Welt-Ganzen, sei es der physische Grund des Alls selbst.

Diese Vorstellungswelt ist auch heute noch da, auch wo sie nicht mehr aus dem Glauben erfahren wird. Verblaßt und verwaschen und mit Theorie durchsetzt ist sie gleichsam zur natürlichen Weltanschauung geworden, darin sich das alltägliche Denken bewegt. Und die Philosophie ist in diesem Blickumkreis festgehalten.

- b) Die drei rationalen Disziplinen der neuzeitlichen Metaphysik und Kants Frage nach der inneren Möglichkeit und den Grenzen metaphysischer Erkenntnis als Erkenntnis aus reiner Vernunft

Gegenstand der »Metaphysik«: Das Betrachten oder besser Bedenken des Übersinnlichen nach diesen drei genannten Hinsichten ist offenbar nach dem früher Gesagten die Aufgabe jener Erkenntnis, die den Namen »Metaphysik« trägt. Deshalb zerfällt die Erkenntnisaufgabe der Metaphysik im Verlaufe ihrer eigenen Ausbildung und Verfestigung in *drei Bezirke*: 1. Die *Seele* des Einzelmenschen, 2. das *Naturganze*, 3. *Gott*. Diesen Bezirken werden zugeordnet je eine Disziplin: *Psychologie*, *Kosmologie*, *Theologie*. Sofern diese auf den Grund der Bezirke gehen, und zwar auf dem Wege und mit den Mitteln des menschlichen Denkens, der *Vernunft* (nicht des Glaubens), also der *ratio*, ergeben sich die Disziplinen der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. Die Metaphysik zerfällt so in diese drei Disziplinen. Drei Bezirke – drei (erfahrungsfreie) Disziplinen – rationale Erkenntnis – *reine Vernunft*.

In jedem dieser drei Gebiete begegnet uns solches, von dem wir sagen: es ist – *Seiendes*. Allem: Seele, Welt, Gott, ist unbeschadet dessen, *was* sie jeweils sind und in *welcher Weise* sie sind, doch gemeinsam das Sein. Aus diesem Sein kommt jedes Seiende irgendwie her. Dieses Sein im allgemeinen ist *ens in communi*, aus

dem sich das einzelne Gebiet herausgliedert. Das Sein selbst als seiend – *summum ens*. Und so kann im voraus die Betrachtung darauf abheben, was das gebietsmäßig Seiende im allgemeinen ist, *ens in communi*. Diese allgemeine Grundlegung in der *scientia architectona* ist die *metaphysica generalis*. Im Unterschied zu ihr ist die eigentliche Metaphysik die *metaphysica specialis*.

*Um die so verstandene und gegliederte Metaphysik hat Kant sich zeitlebens bemüht.* Er versuchte in der Zeit vor seinem Hauptwerk, der »Kritik der reinen Vernunft«, innerhalb der überlieferten Metaphysik zu bessern, bis er dazu vordrang, das *Wesen dieser Metaphysik überhaupt in Frage zu stellen* durch die Frage, ob und wie sie möglich sei, was ihr *zusteht* und was ihr *versagt*. Unterscheiden – *κρίνειν* / *Krisis* –, ob die Metaphysik weiß, was sie *will*, ob die Metaphysik versteht, was sie *kann*: »Die Metaphysik von der Metaphysik«. <sup>1</sup> Erklärung des Titels des Hauptwerks *Kritik der reinen Vernunft*. Reine Vernunft vgl. oben *metaphysica specialis*: rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie. Kritik: unterscheiden, abheben, Grenzen setzen, Möglichkeit umgrenzen.

*Welche kritische Frage?* Erkenntnis des Übersinnlichen; darüber etwas zur Kenntnis nehmen. *Dazu Wissen synthetisch*; aber nicht erfahrungsmäßig Zugängliches. *Erfahrungsfrei*, vor aller und ohne alle Erfahrung, aus bloßen Begriffen *a priori synthetische Erkenntnisse a priori*. *Wie* sind diese möglich? Die Frage selbst und das Befragte im Gang der kritischen Untersuchung geklärt: 1. In welchen Sinne sind synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich (als ontologische, nicht als ontische)? 2. Auf welchem Grunde? (transzendente Einheit).

Grundfrage eigentlich: *Was ist der Mensch?* *Metaphysik als Naturanlage*: a) ständig im Zug dahin, b) zugleich ein ständiges Sichversehen (transzendentaler Schein).

Aber es bleibt trotz allem bei der überkommenen *christlichen Welt*. Das *heutige Christentum* und seine *Theologie* – die überlieferte Metaphysik und die entscheidende Frage? *Die positive Ar-*

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang I, Beilage 11, S. 276 f.

*beit (ontologisch) ist in sich einschränkend, aber zugleich regulativ-praktisch.*

Antwort und Lösung Kants nicht weiter zu verfolgen; vergleiche später bei *Hegel*.

## ZWEITES KAPITEL

### Das System der neuzeitlichen Metaphysik und ihr erster Hauptbestimmungsgrund: das Mathematische

#### § 8. *Vorbemerkungen zu Begriff und Bedeutung des Mathematischen in der Metaphysik*

##### a) Aufgabe: geschichtlicher Rückgang zu den Wendepunkten des Metaphysikbegriffs

Damit ist fürs *erste genügend* verdeutlicht, welche Erfüllung der Begriff »Metaphysik« in einem entscheidenden Abschnitt der abendländischen Philosophie gewonnen hat. Nur fehlt uns noch der Einblick in die eigentlich bestimmenden Kräfte und treibenden Mächte der Metaphysik, *in das, was sich da an menschlichem Anspruch und Not durchsetzen will.*

Daher ist jetzt zu fragen nach dem *geschichtlichen Verlauf*, der dieser dargestellten Festigung des Metaphysikbegriffes voranging. Er umfaßt den Zeitraum seit der ersten Sammlung der Aristotelischen Lehrschriften im ersten vorchristlichen Jahrhundert bis 1800. Dieser ist für uns nicht nur wegen des Ausmaßes und der Fülle der zu behandelnden Fragen nicht zu bewältigen; auch ist vieles noch gar nicht erforscht. Wie dann das Erstaunliche: noch keine wirkliche Geschichte der abendländischen Metaphysik, weder des Begriffes und Wortes, noch gar der Sache? Andererseits auch wieder nicht erstaunlich, wenn man sieht, mit welchen Gleichgültigkeiten das Jahrhundert der Historie, das 19. Jahrhundert, sich abgeben konnte.

Aber für uns ist jetzt nicht die Vollständigkeit und Lückenlosigkeit des Geschichtsablaufes entscheidend, sondern diesen in

seiner *wesentlichen Wirksamkeit und Auswirkung für die Zukunft* darzustellen.

Wir versuchen, von Kant rückwärtsgehend, einige *charakteristische Wendepunkte* in der Geschichte des Metaphysikbegriffes festzuhalten, und zwar in der Absicht, zunächst ein Doppeltes kenntlich zu machen: I. Die Wirksamkeit der beiden Hauptbestimmungsgründe, die zur Ausgestaltung des dargelegten Metaphysikbegriffes führten. II. Den Abstand ermessen zu lassen, in den dieser Metaphysikbegriff von der ursprünglichen griechischen Fragestellung weggedrängt wurde.

Beides kann zugleich als ein erster Beleg dienen für unsere Behauptung, die Geschichte der abendländischen Philosophie sei ein wachsender Abfall von ihrem Anfang. Das schließt nicht aus, daß die betreffende Philosophie große Werke hervorgebracht hat; im Gegenteil, die Größe des Anfangs ist nur um so mächtiger.

Ad I. Die beiden Hauptbestimmungsgründe für die Ausbildung der abendländischen Metaphysik: 1. das Mathematische, 2. das christlich Theologische (bereits kenntlich gemacht). *Alles aber in der Grundabsicht der Klärung und Ausrichtung unseres eigenen geschichtlichen Daseins.*<sup>1</sup>

Der dargelegte und von Kant zugrundegelegte Begriff der Metaphysik (*metaphysica specialis – generalis*) wurde *als Schulbegriff* ausgeprägt von *Chr. Wolff*<sup>2</sup> und *Crusius*<sup>3</sup>, sowie *Baumgarten*<sup>4</sup> und *Meier*<sup>4</sup>, deren Lehrbücher Kant seinem Unterricht, aber auch seinen eigenen Forschungen zugrundelegte. Beide gaben nicht nur eine *strenge Aufteilung* des gesamten Lehrgehalts der Philosophie in Disziplinen, sondern sahen diese unter sich aus *Grunddisziplinen* abgeleitet und *in sich streng methodisch aufgebaut*. Ideal und Maßstab dafür die *Mathematik*, die mathesis im weitesten Sinne: Grundbegriffe und Grundsätze und strenge Ab-

<sup>1</sup> Nicht nach vorne zu Hegel, sondern rückwärts.

<sup>2</sup> 1679–1754; Leipzig, Halle (Mathematik), Marburg, Halle; große Lehr- und schriftliche Tätigkeit.

<sup>3</sup> Christian August Crusius, 1715–1775.

<sup>4</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714–1762. – Georg Friedrich Meier, 1718–1777.



leitung. (Vgl. Vorwort zur Ontologia, genannt Euclidea)<sup>5</sup> *Das Mathematische zeigt sich hier als der eine Bestimmungsgrund im Gesetz der Ausbildung und Vollendung der neuzeitlich-abendländischen Metaphysik.* Die Bedeutung der metaphysica generalis nicht nur »Vorhof«, sondern *Fundament*. (Vgl. Baumgartens Ansatz, Wolff)

Allerdings nicht einfach Übernahme und Weitergabe eines abgestorbenen Lehrstoffes, sondern dieser in Bewegung gebracht durch *Leibniz*; daher Leibniz-Wolffsche Schule. Leibniz selbst vgl. De primae philosophiae Emendatione.<sup>6</sup> Gerade auch für Leibniz, der selbst ein produktiver Mathematiker war, wurde Mathematik ebenso wie für *Spinoza* und *Descartes* vor ihm zum *Leitbild aller Wissenschaftlichkeit* und damit auch des *Erkenntnischarakters* der Philosophie.

Es ist freilich ein großer, auch heute noch überall maßgebender *Irrtum*, wenn man meint, diese *Vorherrschaft* der Mathematik und des mathematischen Denkens in dem 17. und 18. Jahrhundert beschränke sich nur auf den äußeren Aufbau der philosophischen Systeme, die Zergliederung ihrer Begriffe und die Anordnung und Folge ihrer Sätze. Richtig ist an dieser Meinung lediglich dieses: Das Mathematische muß hier in einem weiteren, grundsätzlicheren Sinne verstanden werden, nicht als gesonderte Methodik irgendeines besonderen mathematischen Gebietes.

b) Der griechische Begriff des Lehr- und Lernbaren (τὰ μαθήματα) und der innere Zusammenhang zwischen dem »Mathematischen« und dem »Methodischen«

Wenn *Spinoza* sein Hauptwerk betitelt: *Ethica more geometrico demonstrata*, so bedeutet das geometrische Verfahren hier nicht

<sup>5</sup> Christian Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertracta, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Frankfurt und Leipzig 1729. Praefatio.

<sup>6</sup> G.W. Leibniz, *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*. In: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. von C.J. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875–90. Vierter Band, Berlin 1880, S. 468–470.

etwa das Vorgehen der analytischen Geometrie, sondern gedacht ist an das Vorgehen von *Euklid* in seinen »Elementen«, und auch dieses Vorgehen nach seinem allgemeinen formalen, nicht auf bestimmte Raumelemente und Raumgestalten zugeschnittenen Sinn. Das Mathematische als *μάθημα*, das Lehrbare schlechthin, was in einem ausgezeichneten Sinne erlernbar ist; *μάθησις*, Lernen, *μανθάνειν*.

Und was ist das? Wir sehen hier deutlicher, wenn wir verfolgen, wogegen die Griechen, von denen das Wort und somit die Entdeckung der Sache stammt, die *μαθήματα* abgegrenzt haben. Die Griechen kennen im Gesamtbereich des Seienden und dessen, was so oder so Gegenstand werden kann, unter anderem 1. *τὰ φυσικά* (vgl. oben), was von sich aus sich einstellt, wächst, vergeht; 2. *τὰ ποιούμενα*, das handwerklich Hergestellte; 3. *τὰ χρήματα*, Dinge, sofern sie in bestimmtem Sinne im Gebrauch sind; 4. *τὰ πράγματα*, das, womit wir es zu tun haben (*πράξις*). Allen vier Bereichen ist *eigentlich*, daß die ihnen *zugehörigen Gegenstände* jeweils in einer *bestimmten Erfahrungs- und Umgangsart zugänglich* werden und nur in dieser. Bedrohliche und fördernde Naturerscheinungen, Werkzeuge, Waffen, Nahrungs- und Tauschmittel, Rohstoffe und dergleichen – all das begegnet jeweils nur in bestimmten Erfahrungszusammenhängen, nach bestimmten Richtungen des menschlichen Sich-Umtuns in einer jeweiligen bestimmten geschichtlichen Lage.

Was bedeutet nun im Unterschied dazu *τὰ μαθήματα*? Wenn wir sagen: das »Mathematische«, kommen wir in die *Gefahr einer Mißdeutung* des griechischen Begriffes. Denn beim »Mathematischen« denken wir zunächst und ausschließlich an Zahl und Zahlbeziehungen, an Punkt, Linie, Fläche, Körper (Raumelemente, Raumgestalten). Aber all das heißt nur Mathematisches in einem abgeleiteten Sinne, sofern es gerade dem genügt, was zum *Wesen der μαθήματα ursprünglich* gehört; *μαθήματα* nicht durch das Mathematische zu erklären, sondern umgekehrt.

Und was gehört ursprünglich zum Wesen der *μαθήματα*? Lehren, Gelehrte, das Lehr- und Lernbare. Und was heißt das? Die

obigen Titel, Worte des Gebrauchs von Vorhandenem, des Herstellens, des an sich Vorhandenseins. Jetzt ein Wort der *Aneignung* und *Mitteilung* (Nehmen und Geben), ohne jede inhaltliche Charakteristik. Dieses Wort offenbar deshalb, weil Aufnehmbares, Mitteilbares in einem ausgezeichneten Sinne. Es hat die Auszeichnung darin, daß es sich um Aufnahme bzw. Mitteilung von *Kenntnissen* und *Erkenntnissen* als solchen, *Wahrheiten* als solchen handelt, denn das ist eben *Lernen und Lehren*. Dabei ist wieder nicht gesagt, *was* da jeweils erkannt ist.

Es gibt gewisse Kenntnisse und Vorstellungen, die der Mensch nicht irgendwie in Umgang und Gebrauch mit und an den Dingen gewinnt, auf Grund von Erfahrungen und Umgang, sondern auf die er ganz von sich aus stößt, ganz abgesehen von Ausmaß, Grund und Art seiner sonstigen Erfahrungen; Kenntnisse mit eigener Weise des Nehmens und Gebens. Die aufdringlichste, aber nicht einzige Art solcher Kenntnisse sind die von Zahl- und Raumverhältnissen. Wir lernen solche Kenntnisse kennen, indem wir uns gerade nur an das »erinnern«, was wir schon bei uns selbst wissen; ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην (Platon, Menon, 85 d 4)<sup>7</sup>. Ein *Aufnehmen*, in dem ich *mir selbst* mitteile (gebe), was ich im Grunde schon habe, ein *Mitteilen*, in dem ich *den Anderen* nur aufnehmen lasse, was er sich gibt.

Das erkennende Verfahren schafft als solches sich seine Gegenstände und möglichen Kenntnisdaten von sich aus bei, indem es sie gleichsam erst *bildet*. Sie entstehen erst im Lernen und Lehren; μαθήματα werden in ausgezeichneter Weise gegeben und gewonnen – kenntnisbildendes Verfahren. Bei diesen Gegenständen hat das sie *allererst bildende Verfahren* einen besonderen Vorzug. Das Mathematische wird, wenn überhaupt, »erfahren« *im und durch das Verfahren selbst*. Dieses Verfahren schafft sich selbst seine eigene *Regel* für die Art, wie es sich Kenntnisse verschafft und entfaltet; spricht sich aus und fest in Sätzen.

<sup>7</sup> Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1899–1907. Tomus III, 1903.

Das Mathematische ist das Lehr- und Lernbare in einem ausgezeichneten Sinne. Es *geht aus* von *Grundsätzen*, zu denen jeder von sich aus vordringen kann; es *entfaltet sich* zu *Folgesätzen*, deren Fortgang gleichfalls in sich abgewickelt wird. Das Mathematische trägt in sich Ausgang, Fortgang und Ziel eines in sich geschlossenen Verfahrens, d. h. es ist in sich selbst *Weg*, d. h. *Methode*. Als solcher Weg *sichert es*: 1. die Unterscheidung des Wahren gegen das Falsche und 2. bringt es in seinem Verlauf alles Erkennbare des betreffenden Gebietes zur Erkenntnis.

Aus diesem Wesen der Methode sind daher die *beiden Grundbedingungen* zu entnehmen, denen ein Verfahren genügen muß, um echte Methode zu sein. At si methodus recte explicet, quomodo mentis intuitu sit utendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, et quomodo deductiones inveniendae sint, ut ad omnium cognitionem perveniamus, nihil aliud requiri mihi videtur ut sit completa, cum nullam scientiam haberi posse, nisi per mentis intuitum vel deductionem, iam ante dictum est. »Aber wenn die Methode in der rechten Weise auseinanderlegt, wie die geistige [unmittelbare] Schau zu gebrauchen sei, damit wir nicht in den gegenseitigen Irrtum abgleiten, und wie die Herleitungen zu finden sind, damit wir zur Erkenntnis von allem gelangen, dann scheint mir nichts anderes [mehr] gefordert zu werden zu ihrer Vollständigkeit, da, wie gesagt, wir eine wissenschaftliche Erkenntnis nur haben können durch geistige Schau oder Herleitung.« Der Satz ist entnommen einer Schrift von *Descartes* (1596–1650): *Regulae ad directionem ingenii* (2. Erläuterung zu Regula IV)<sup>8</sup>. Demnach sind die beiden Hauptstücke der Methode: *intuitus* und *deductio*. Das will sagen: 1. unmittelbare *Sicht* auf und Einsicht in die Grundsätze und das in ihnen Gesetzte, die sich als solche nicht weiter herleiten lassen; 2. eben diese *Herleitung* weiterer Sätze aus den Grundsätzen.

<sup>8</sup> René Descartes' *Regulae ad directionem ingenii*. Nach der Original-Ausgabe von 1701 herausgegeben von Artur Buchenau. Leipzig: Dürr 1907. [Handexemplar Heideggers]

Diese Unterscheidung der Grundstücke jeder Methode geht der Sache und den Begriffen nach zurück auf die *antike Philosophie*; dort ist insbesondere bei *Platon* aus der Besinnung auf das »Mathematische« in der weitesten Bedeutung die Unterscheidung zur Festigung gekommen zwischen νοεῖν und διανοεῖσθαι. Wesentlich klarer und für die ganze Folgezeit bestimmend hat dann *Aristoteles* die Hauptstücke gesehen: ἐπαγωγή und ἀπόδειξις. Die ganze Besinnung des Descartes über das Wesen der Methode kreist um diese beiden Hauptstücke.

Es sei als Beleg nur der Text der Regula V gegeben.<sup>9</sup> Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum, ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atqui hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus. »Die ganze Methode besteht in der Ordnung und Disposition dessen, worauf sich der Blick des Geistes richten muß, damit wir eine bestimmte Wahrheit entdecken. Wir werden sie exakt dann befolgen, wenn wir die verwickelten und dunklen Sätze stufenweise auf die einfacheren zurückführen und sodann versuchen, von der Intuition der allereinfachsten aus uns auf denselben Stufen zu der Erkenntnis aller übrigen zu erheben.«

*Rückgang auf die unmittelbare Sicht auf und in die einfachsten Sätze und Begriffe:* Diese Grundregel der Methode – des Mathematischen – wird aber nun zugleich zur Anweisung, dieser Regel gemäß eine, besser: *die Grundwissenschaft* aufzubauen, die im Hinblick auf alles mögliche Wißbare überhaupt die Grundsätze und einfachsten Grundbegriffe für die unmittelbare Einsicht bereitstellt. Die allgemeinste Grundwissenschaft bezeichnet Descartes mit dem Namen *mathesis universalis*. Leibniz, der die Idee aufnahm, bezeichnete sie als charakteristica universalis und scientia generalis, die Grundstücke der Methode als Analysis und

<sup>9</sup> Vgl. Text und Übersetzung. Anm. d. Hg.: Hier vom Hg. eingefügt; Übersetzung nach der deutschen Ausgabe von Artur Buchenau, Leipzig: Dürr 1906, 2. Aufl. 1920.

Synthesis. Est autem methodus analytica, cum quaestio aliqua proposita tamdiu resolvitur in notiones simpliciores, donec ad eius solutionem perveniatur. Methodus vero synthetica est, cum a simplicioribus notionibus progredimur ad compositas, donec ad propositam deveniamus. (Couturat 179)<sup>10</sup>.

Die Grund- und Universalwissenschaft aber stellt zugleich das *Vorbild aller Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit* dar.<sup>11</sup>

*§ 9. Der Vorrang des Mathematischen und dessen Vorentscheid  
über den Inhalt der neuzeitlichen Philosophie:  
die mögliche Idee von Wißbarkeit und Wahrheit*

Wir sahen: Das Mathematische<sup>1</sup> bestimmt sich nicht aus den Bezügen auf Erfahrung. Es bekundet seinen Gehalt aus sich, für jede Erfahrung und außerhalb dieser. Was so lernbar wird, davon jeder ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην (Platon, Menon, 85 d 4), davon »holt hinauf jeder selbst aus sich selbst das Wissen«. Das will sagen: nicht aus dem Belieben des Einzelnen, sondern aus dem Wesen des Menschen. Sofern er als ein Wissender existiert, eröffnet sich ihm eine geordnete Mannigfaltigkeit von Beziehungen in Zahl, Größe, Raum. Die Ordnung ist derart, daß sich über das Gemeinte Sätze ergeben, die allen Sätzen des Gebietes zugrundegelegt werden müssen; Grundsätze, die sich in Grundbegriffen aufbauen. Das Mathematische ist also diese erfahrungsfreie Begründungsordnung von Grund- und Folgesätzen.<sup>2</sup>

<sup>10</sup> Opusculs et Fragments inédits de Leibniz. Ed. par L. Couturat, Paris 1903 (Nachdruck Hildesheim: Olms 1961), S. 179.

<sup>11</sup> Heutige Grundlagenkrise: Intuitionismus – Formalismus; keiner von beiden. Frage unzureichend.

<sup>1</sup> Der innere Zusammenhang zwischen dem »Mathematischen« und »Methodischen« und von da ein bestimmter Begriff von »Methode« vgl. Descartes, Regulae.

<sup>2</sup> Über Methode überhaupt und im besonderen das Mathematische als Methode und die Logik vgl. S.S. 1929. [Martin Heidegger, Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1929. Gesamtausgabe Bd. 28, hrsg. von Claudius Strube. Frankfurt a.M.: Klostermann 1997.]

Weil diese Wissensform von der *höchsten Allgemeinheit* zu sein scheint, ja mit der Grundform des menschlichen Denkens überhaupt sich deckt (vgl. Logik, Lehre vom Schluß), liegt es und lag es von früh an nahe, alles Wissen und gerade das wesentlichste Wissen der Philosophie dieser Wissensform anzugleichen (vgl. neuzeitliche Philosophie).

Aber, wie schon vermerkt, ist es ein Irrtum zu meinen, das Mathematische sei hier nur eine äußere Form der Zergliederung und Zusammenordnung von Sätzen und Begriffen, die ihrem Gehalt nach vom Mathematischen nicht berührt werden. Das *Inhaltliche* der Philosophie wird vielmehr *durch das Mathematische so weitgehend betroffen*, daß das Mathematische und sein Vorrang überhaupt *im voraus* entscheidet, *was philosophisch wißbar* ist und *wie es gewußt werden soll*. Die mathematische Wissensform ist für die neuzeitliche Philosophie bis zu Hegel nicht ein bloß äußerer Rahmen für die Aufmachung des Systems, sondern das *innere Gesetz*, aus dem sich der *inhaltliche Ansatz* der Philosophie und zugleich die *Idee der Wahrheit* bestimmen. All dieses, ohne daß die Philosophie die Tragweite und das Verhängnis dieses Gesetzes einzusehen vermöchte; im Gegenteil, eine wahre Leidenschaft, ihm in immer neuen Anläufen zu genügen, »Philosophie zum Range einer Wissenschaft zu erheben«.

Es gilt jetzt, das wirklich zu zeigen, daß und wie das Mathematische nicht nur den äußersten Systemrahmen, sondern einen wesentlichen *Bestimmungsgrund der neuzeitlichen Metaphysik* ausmachte. Es soll an zwei entscheidenden Stadien ihrer Geschichte gezeigt werden: A) an ihrem neuzeitlichen Anfang, B) an dem Stadium, das Kant bei seiner Kritik übernimmt.<sup>3</sup> Nachher wird sich zeigen, *von welcher Tragweite* diese Betrachtung ist für das eigentliche Verständnis der Hegelschen Metaphysik.

<sup>3</sup> Vgl. unten S. 46 ff.

§ 10. Die neuzeitliche Metaphysik in ihrem scheinbaren  
Neuanfang bei Descartes und ihre Verfehlungen

a) Das übliche Bild des Descartes.

Die strenge Neugründung der Philosophie  
aus der radikalen Zweifelsbetrachtung

Das übliche Bild von diesem Philosophen (1596–1650) und seiner Philosophie ist folgendes. Im Mittelalter stand die Philosophie, wenn sie überhaupt für sich bestand, unter der *Herrschaft der Theologie* und verfiel immer mehr in bloße Begriffszergliederung, ohne jede Nähe zur Wirklichkeit und Auseinandersetzung mit ihr, ein *Schulwissen*, das weder den einzelnen Menschen anging, noch die Wirklichkeit im Ganzen von Grund aus durchleuchtete. Aus dieser unwürdigen Lage wurde die Philosophie herausgerissen durch Descartes, nachdem überhaupt in der *Renaissance* ein *Widerstand* gegen die mittelalterliche Scholastik sich erhoben hatte, ohne freilich zu einer Neubegründung der Philosophie im Ganzen zu führen.

Dieses Werk war Descartes vorbehalten. Mit ihm beginnt ein ganz *neues* Zeitalter der Philosophie. Er wagt es, *radikal* zu philosophieren, denn er beginnt mit dem *allgemeinen Zweifel* an allem Wissen und sucht und findet in seinem Fragen den unerschütterlichen Unterbau, auf dem künftig das Gebäude der Philosophie und aller Wissenschaft errichtet werden soll.

Ich zweifle an allem, setze jede Erkenntnis in jeglichem Gebiet und jeglicher Art außer Geltung. *Indem* ich aber zweifle, und je mehr und je länger ich zweifle, unbezweifelbar ist eben gerade dieses mein Zweifeln, das *me dubitare* ist vorfindlich und *nie wegzuzweifeln*, also im voraus *unantastbar* vorhanden. Ich als Zweifelnder – bin vorhanden, das *Vorhandensein meiner selbst* ist die Urgewißheit und Urwahrheit. Dubito, ich zweifle, bedenke etwas, cogito. Cogito – ergo sum; id quod cogitat, est. (Obersatz?)

Dieses ergo meint hier nicht eine Folgerung. Descartes schließt nicht daraus, daß er denkt, auf das Weitere, daß er ist, sondern:



ich denke, also muß ich hinnehmen, was in dem Vorhandensein meines Denkens *im voraus mitgegeben* ist, mein Vorhandensein, sum. Das *sum* ist nicht eine Folge und Folgerung, sondern *umgekehrt der Grund*, das fundamentum absolutum et inconcussum.

Indem Descartes die Menschen in den Zweifel hineinzwingt, führt er sie zugleich zu sich selbst, jeden zu seinem Ich als der Wirklichkeit, die letztlich unbezweifelbar ist und somit Grund und Stätte alles Fragens wird. Der Mensch in seiner Ichheit rückt in die Mitte der Philosophie, das »Subjekt« und die Subjektivität bekommen einen entscheidenden Vorrang vor dem Objekt und der Objektivität.

Zunächst und zuerst ist nur das Sein des Subjekts gewiß, ungewiß das der Objekte – aber jetzt zugleich der *einzige Ausgangspunkt*, um überhaupt die Frage nach dem Vorhandensein von Seiendem *außer mir*, extra me, zu stellen und weiterhin zu beantworten.

Descartes erscheint als Vorbild des radikalen Denkers, der letztlich alles auf eine Karte setzt und zugleich die Anweisung gibt für einen völligen Neubau aller Wissenschaft. In ihm verkörpert sich die Neuzeit und ihr Erwachen (»Befreiung«) gegenüber der Finsternis des Mittelalters.

Zwar hat man neuerdings gemerkt, daß dieser Descartes nicht ganz unabhängig ist von seinen Vorgängern; das sind gerade die mittelalterlichen Scholastiker. Man tut sich auf diese Entdeckung etwas zugute, die ja nur darauf beruht freilich, daß man bisher die mittelalterlichen Scholastiker nicht kannte; aber man denkt bei dieser Entdeckung des Zusammenhangs zwischen Descartes und der Scholastik auch nicht weiter, sondern benützt sie, um befriedigt festzustellen, daß sogar ein Denker vom Range Descartes' eben auch irgendwie von anderen abhängig sei.

Dieser so gesehene Descartes mit seinem allgemeinen Zweifel und gleichzeitiger »Betonung« des Ich ist der beliebteste und üblichste Gegenstand für philosophisch genannte Prüfungen und Prüfungsarbeiten an den deutschen Universitäten. Dieser seit Jahrzehnten bestehende Brauch ist nur *ein*, aber ein unmißver-

ständliches Zeichen für die Gedankenlosigkeit und Verantwortungslosigkeit, die sich da breit gemacht hat. Zu dieser geistigen Verlotterung der Studierenden und des Prüfungswesens wäre es nicht gekommen, wenn die Lehrer sie nicht selbst betrieben und zugelassen hätten.

b) Der Schein des Radikalismus und der Neugründung  
bei Descartes unter der Vorherrschaft des mathematischen  
Methodengedankens

Wenn wir jetzt dieses übliche Bild von Descartes und seiner Philosophie *zerstören* und der Philosophie künftig das Recht nehmen, auf Descartes' Metaphysik als einen wirklichen Anfang sich zu berufen, dann soll das nicht heißen, daß Sie künftig etwa bei Gelegenheit Ihrer Prüfungen dieses neue Bild vorbringen sollen, sondern daß Sie wissen und verstehen sollen, wie gänzlich die Philosophie aus dem Bereich der Prüfungen und des Prüfbaren im üblichen Sinne herausfällt.

In der Absicht, die Stellung Descartes' in der Geschichte der abendländischen Philosophie wirklich in Ausrichtung auf ihre Grundfragen zu bestimmen und dabei die entscheidende Vorherrschaft des mathematischen Methodengedankens heraustreten zu lassen, behaupte ich:

1. Der Radikalismus des Descartesschen Zweifels und die Strenge der neuen Grundlegung der Philosophie und des Wissens überhaupt ist ein Schein und somit die Quelle verhängnisvoller, auch heute noch nur schwer ausrottbarer Täuschungen.

2. Dieser angebliche Neuanfang der neuzeitlichen Philosophie mit Descartes besteht nicht nur nicht, sondern ist in Wahrheit der Beginn eines weiteren wesentlichen Verfalls der Philosophie. Descartes bringt die Philosophie nicht zu sich selbst zurück und auf ihren Grund und Boden, sondern drängt sie noch weiter vom Fragen ihrer Grundfrage ab.

α) Der methodische Zweifel als Weg zum letzten  
Unbezweifelbaren.

Das Einfachste und Einsichtigste als Fundamentum

Es gilt, diese Behauptungen im Zusammenhang zu beweisen. Dieses Vorhaben ist zugleich der *erste Vorstoß* innerhalb des allgemeinen Angriffs, der auf *Hegel* zielt. Zuvor aber gilt es, die Stellung Descartes' noch schärfer zu erkunden und vor allem das *eine* zu sehen, inwiefern sein Verfahren des Zweifels und der neuen Grundlegung ganz seinem *methodischen Leitgedanken* entspricht.

Man nennt den Descartesschen Zweifel oft den »methodischen«. Man versteht darunter folgendes: Der Zweifel soll nicht Selbstzweck sein, zweifeln, damit eben gezweifelt sei, sondern er wird vollzogen in der Absicht auf etwas Unbezweifelbares. Der Zweifel dient nur als Weg zur Gewißheit.

Allein, der Zweifel des Descartes ist noch in einem ganz anderen und *tieferen* Sinne ein »methodischer«. Insofern nämlich, als das Zweifeln geschieht im Sinne und *im Dienste* dessen, was Descartes *überhaupt unter Methode* versteht, eben die gekennzeichnete »mathematische«. Das besagt: Sofern Descartes das Philosophieren diesem Leitgedanken, solcher Methode unterstellt, wird durch ihn im voraus *vorentschieden*, welchen Charakter dasjenige haben muß, was allein als fester Boden für ein Wissen in Betracht kommen kann. Es muß etwas *Einfachstes*, simplicissima propositio, und somit *schlechthin Einsichtiges* sein (intuitus).

β) Die Zweifelsbetrachtung als Schein.

Der inhaltliche Vorentscheid für ein Unbezweifelbares  
vom Charakter des Vorhandenen

An sich jedoch ist ganz und gar nicht einzusehen, weshalb gerade das Fundament der Philosophie etwas schlechthin Einfaches und gar schlechthin Einsichtiges sein soll. Diese Forderung besteht nur dann zu Recht, wenn man voraussetzt, das Wissen und Fra-

gen der Philosophie unterstehe der »mathematischen« Methode. Das aber ist eine willkürliche, von Descartes in keiner Weise begründete Voraussetzung. Descartes macht auch nicht einmal einen Versuch zu einer Begründung. Jede Veranlassung zu einem solchen Versuch fehlt ihm. *Die Strenge seiner Zweifelsbetrachtung ist ein bloßer Schein*, und zwar nicht etwa deshalb nur, weil er nachher zu einem festen Standort kommt, sondern weil *hinter* der Zweifelsbetrachtung die ganz unbegründete Meinung steht, die Methode des philosophischen Fragens und Begründens sei die »mathematische«. Darin liegt vorentschieden: Der Boden, auf dem alles Wissen der Philosophie gegründet sein soll, kann nur etwas sein, was den Charakter des *unbezweifelbar Vorhandenen* hat.

### γ) Das Fundamentum als Ich

Aber nicht nur der allgemeine, allein mögliche *Charakter des Fundamentum* ist überhaupt vorbestimmt durch die Vorherrschaft des mathematischen Methodengedankens, es ist auch durch diese Methode im besonderen vorweg entschieden, *was* als solches Fundament allein in Frage kommen kann.

Der Methode ein für allemal sich ausliefern heißt: Aufsuchen des Einfachsten und Einsichtigsten, d. h. Unbezweifelbaren. Das Zweifeln hat zunächst den Charakter des Wegschaffens, Außergeltungsetzens von all dem, was ihm nicht zu widerstehen vermag, d. h. was nicht *mathematischer Gegenstand* im weitesten Sinne ist. Weg mit allem, was überhaupt und irgendwie bezweifelbar ist. Wenn solches Bezweifelbare überhaupt ausgeschieden wird, bleibt grundsätzlich *nur noch das bloße Zweifeln* selbst. Das Zweifeln läßt nur sich selbst übrig; Zweifeln aber ist eine Art des Denkens im weiteren Sinne, *cogitatio*. Was als das gesuchte unbezweifelbar Vorhandene überhaupt angetroffen werden kann, muß den Charakter des *Denkens* haben. Jedes Denken aber denkt *mit* dem Denker, der denkt; das Denken weiß um sich als *Ich* denke. Das unbezweifelbar Vorhandene ist das *Ich*, das denkt.

## δ) Das Ich als Selbst.

## Die Selbstbesinnung als Täuschung

So springt als unbezweifelbares Fundament heraus der erste einfachste Satz vom Vorhandensein des *Ich*. Das *Ich* des denkenden Menschen rückt so *in die Mitte des eigentlich menschlich Wißbaren*. Das Ich aber bedeutet dem einzelnen Menschen zu aller-nächst jenes, *was er selbst* ist, das, worin er *sein Selbst zu eigen* hat. Der radikale Rückgang auf das Ich gewinnt den Charakter der ursprünglichen Selbstbesinnung.

Allein, der Rückgang auf das Ich durch die Zweifelsbetrachtung ist nur *der Schein* von Ursprünglichkeit und Radikalismus (dahinter und darüber steht das Dogma vom Vorrang der mathematischen Methode). So wie der Rückgang ein Schein ist, so ist die *Strenge der Selbstbesinnung eine Täuschung*. Denn es ist ja ganz und gar nicht ausgemacht, ob der Mensch auf dem Wege des Denkens seines »Ich« überhaupt zu seinem Selbst kommt, ob das *Selbst des Menschen* nicht etwas weit *Ursprünglicheres* ist und durch das Ich hindurch gerade verfehlt wird. Die vermeintliche Selbstbesinnlichkeit des Descartes ist eben eine Täuschung, weil sie auf die genannte Frage überhaupt nicht kommt.

Inwiefern die Descartessche Fundamentalbetrachtung, indem sie sich auf das Ich gründet, *das Selbst des Menschen verfehlt*, dafür zwei wesentliche Belege.

## ε) Das Wesen des Ich (Selbst) als Bewußtsein

Seit Descartes vor allem wird das *Wesen des Ich im Bewußtsein* gesehen. Das Ich ist solches, was von sich selbst weiß; dieses Bewußthaben seiner selbst bestimmt das Sein des Selbst. Die natürliche Folge dieser Bestimmung des Ich wird es, daß das Ich sich auflöst in ein Bündel von Vorstellungen, die auch dann bleiben, wenn man sie alle einem sogenannten Ichpol zuordnet, aus dem sie hervorstrahlen. Weder das Handeln noch gar die Entschiedenheit, noch vollends der dieser zugrundeliegende Charakter der

Geschichtlichkeit und wesenhaften Verbundenheit des Menschen mit den Mitdaseienden kommt hier in den Ansatz des Selbst. Jener punktuelle, geschichts- und geistlose Charakter des Descartesschen Ich entspricht ganz dem, was ein Vorrang des mathematischen Denkens über dessen möglichen Gegenstand vorentscheidet.

Das *Bewußtsein* des Ich und seine Form bestimmt hier das *Sein des Selbst*. Wie verhängnisvoll sich dieser ganz willkürlich aus einer Vorherrschaft der mathematischen Methode entspringende *Vorrang des Bewußtseins vor dem Sein* in der Folgezeit nach Descartes ausgewirkt hat, wird uns im Hegelschen System begegnen. Das Ich: Verstand und verständiger Wille, aber nicht Geist; der spätere Geistbegriff ist noch nicht da.

### ζ) Das Selbst als Ich und das Ich als »Subjekt«.

#### Der Wandel des Subjektbegriffs

Der zweite Beleg dafür, wie sehr durch den Descartesschen Ichgedanken die Fassung des Selbst des Menschen in eine bestimmte Richtung gewiesen wurde, ist folgender. Durch Descartes wird das Ich eigentlich zum Subjekt gemacht und seitdem so benannt. Gleich wie man meint, der Name »Metaphysik« sei ganz ursprünglich und eigens geschaffen zur Bezeichnung der rationalen Erkenntnis des Übersinnlichen, so denkt man auch, »Subjekt«, »subjektiv«, »Subjektivität« bedeutet von jeher Ich, ichlich, Ichheit. Subjekt im Unterschied zum *Objekt*. Aber das »Subjekt« hat *ursprünglich* und noch das ganze Mittelalter hindurch mit dem Begriff des Ich und Selbst des Menschen nicht das mindeste zu tun. Ganz im Gegenteil. Subjektum ist die Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον und dies meint all jenes, was im voraus schon vorliegt, worauf wir stoßen und kommen, nämlich wenn wir uns anschicken, über das Seiende etwas auszumachen, und das heißt für den Griechen: auszusagen.

Daß das Seiende hier als dasjenige charakterisiert wird, worauf wir im Aussagen stoßen, ist gleichfalls nicht zufällig und

hängt mit dem Wesen des Anfangs der Philosophie, d. h. mit der Frage nach dem Seienden im Ganzen als solchem aufs innigste zusammen. Zunächst beachten wir nur dieses: *subjectum* bezeichnet ursprünglich gerade das, was wir heute Objekt nennen; und *objectum* bedeutet umgekehrt im Mittelalter jenes, was wir fassen als das im bloßen Denken vor- und entgegengestellte, subjektiv Gemeinte im heutigen Sinne. Doch wie konnte nun das Wort *subjectum* genau die entgegengesetzte Bedeutung annehmen, so daß es nicht mehr das dem Ich gegenüber Vorliegende meint, sondern eben das Ich selbst und nur dieses?

Wenn wir die vorige Darstellung des Descartesschen Vorgehens begriffen haben, kann die Antwort nicht schwer fallen. Descartes sucht ja im Bann seiner Methode etwas, was als Unbezweifelbares vorliegt und nicht mehr weggezweifelt werden kann. Dieses Vorliegende aber ist das »Ich« des Zweifelnden selbst. *Also ist das Ich subjectum im alten Sinne.* Weil nun aber das Ich kein beliebiges *subjectum* ist, sondern das fundamentale Vorliegende, bekommt das *subjectum* die Grundbedeutung von »Ich«. Das Ich ist nicht nur *subjectum* schlechthin, sondern eben deshalb ist das *subjectum* ursprünglich »Ich«. Subjekt wird fortan der Name für das Ich. (Das Ich als Vorhandenes = Subjektum. Das Subjektum als ein ausgezeichnetes. Das Subjektum = Ich.) Und wir verstehen jetzt: es ist kein harmloser Name, sondern dahinter steht die ganze Auswirkung des Vorrangs der mathematischen Methode in der Philosophie.

c) Die inhaltliche Folge der Vorherrschaft des mathematischen Methodengedankens: das Verfehlen des eigentlichen Selbst des Menschen und der Grundfrage der Philosophie.

Der Vorentscheid der mathematischen Gewißheit über  
Wahrheit und Sein

Zum ersten Beleg, wonach das Selbst als Ich und das Ich als *Bewußtsein* aufgefaßt wurde, gesellt sich jetzt die Fassung des Selbst qua Ich und dieses als *Subjektum*: etwas Vorhandenes. Und wenn

die späteren Bemühungen des deutschen Idealismus so leidenschaftlich dahin zielen, das Ich *nicht* als ein Ding erscheinen zu lassen, so beweist das nur, daß eben der ursprüngliche Ansatz des Ich als subjectum im Vorhinein dazu zwingt, daß solches Bemühen gerade bekennen muß, was es leugnen will. Der *Dingcharakter* des Ich und Selbst wird aber so lange nicht überwunden, als ihm nicht zuvor der *Subjektscharakter* abgenommen wird, d. h. aber solange das Verhängnis des Descartesschen Ansatzes nicht von Grund aus begriffen und überwunden ist.

Damit ist gezeigt: Die Zweifelsbetrachtung, die zum Ich als Fundamentum führt, hat nur den Schein von Ursprünglichkeit. Dieser Schein ist zugleich die Quelle einer Grundtäuschung, als sei solche Ichbetrachtung Selbstbesinnung. Sie verbaut vielmehr in aller nur möglichen Weise jeden Weg zum Selbst des Menschen.

Zweitens sagten wir, dieser vermeintliche Radikalismus sei nicht nur *kein wirklicher Anfang* der Philosophie, sondern nur der Beginn eines *weiteren Verfalls*. Denn Descartes bringt die Philosophie nicht in ihre Grundfrage zurück, sondern bringt sie endgültig aus ihr heraus, und das eben mit dem Schein des Neuanfangs. Diese Sätze lassen sich allerdings erst dann wirklich beweisen, wenn die *Grundfrage* gefunden ist und gefragt wird, denn nur von da aus läßt sich abschätzen, inwiefern und inwie weit das Zeitalter der Philosophie, das Descartes heraufführte, ein Verfall ist.

Trotzdem lassen sich jetzt schon aufgrund des einleitend Gesagten einige Hinweise geben. Für Descartes' Grundlegung der Philosophie ist leitend die mathematisch-methodische Idee von *Wißbarkeit* und *Gewißheit überhaupt*.<sup>1</sup> Diese Idee von Gewißheit zeichnet vor, was wahr sein kann und was nicht. Das Wesen der Wahrheit wird aus der Gewißheit bestimmt. Die *Wahrheit* aber sagt, was und wie das Seiende ist. Demnach entscheidet im Voraus die Idee der mathematischen Gewißheit darüber, was wahr-

<sup>1</sup> Gewißheit → Wahrheit → Seiendes – Sein.



haft seiend ist und was als eigentliches Sein angesprochen werden darf. Zu erfragen aber, was das Seiende und das Sein sei, ist die Absicht der Grundfrage. Bei Descartes wird diese Frage nicht nur nicht gestellt, sondern es werden im voraus Behauptungen festgelegt, die eine Antwort vorwegnehmen.

Gemäß dem Vorrang des Ich qua Bewußtsein *bestimmt das Bewußtsein das Wesen des Seins*. Was in einer bestimmten Weise der mathematischen Unbezweifelbarkeit bewußt ist, »ist« – und dieses Bewußtsein ist eigentliches Sein. Man sieht nicht und will nicht sehen, daß in diesem Bewußt-*sein* schon ein ganz bestimmter Begriff von Sein vorweggenommen ist, so zwar, daß er gar nicht erst einer Zweifelsfrage oder gar Grundlegung unterzogen wird.

Darin liegt aber: Die *Notwendigkeit* zu dieser Frage kommt gar nicht zur Geltung, die Frage selbst *bleibt vergessen*. *Die Vorherrschaft des mathematischen Methodengedankens erstickt die Grundfrage der Philosophie im Keime*. Die neuzeitliche Metaphysik beginnt bei Descartes damit, daß sie ihre *Grundfrage versäumt* und dieses Versäumnis durch den *Schein des mathematisch-methodischen Radikalismus* verdeckt.

#### § 11. *Die Vorherrschaft des mathematischen Methodengedankens in den metaphysischen Systembildungen des 18. Jahrhunderts*<sup>1</sup>

Um die Vorherrschaft des mathematischen Methodengedankens in der neuzeitlichen Metaphysik wirklich zu zeigen, wählen wir als Beleg das Stadium dieser Metaphysik unmittelbar vor Kant. Bereits die frühere allgemeine Kennzeichnung des Aufbaus der Metaphysik in ihre Disziplinen haben wir diesem Zeitalter entnommen. Es gibt sich jetzt die Gelegenheit, jene rohe Darstellung lebendig zu machen – im Hinblick auf die genannte Aufgabe.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 29 und 36.

Wir erinnern an Aufbau und Gliederung der Metaphysik.<sup>2</sup> Wir hatten betont, wie hierin, in der metaphysica specialis, das *christliche Denken* sich durchgesetzt hat. Spitze und Mitte: *Gott als Schöpfer*. Vorgebaut die metaphysica generalis. Wolff, *Ontologia* 1729.

Wo wird nun hier und in welcher Form die Vorherrschaft der mathematischen Methode sichtbar? Wer die Werke aus diesem Zeitalter, insbesondere der deutschen Metaphysik des 18. Jahrhunderts, auch nur entfernt und äußerlich kennt, wird sogleich auf ein Doppeltes hinweisen. Einmal durch die häufige Berufung auf Euklids »Elemente«<sup>3</sup>, in denen von altersher das *Musterbild* des Aufbaues und der Ableitung der mathematischen Erkenntnis gesehen wird, dann durch die Anlage der Werke.

Diese Werke zeigen erstmals den geschlossenen durchgebildeten *Systemcharakter* und zugleich die *schul- und lehrbuchmäßige* Art der Stoffbehandlung; hier ein *bewußter Rückgriff* auf die *Summen* der mittelalterlichen Scholastik, obzwar diese die Geschlossenheit der Gedankenführung und vor allem die Strenge der einheitlich ausgerichteten Ableitung vermissen lassen. (Hintergründe: 1. die mathematische Wissensidee nicht in dieser Strenge, 2. die ausgiebige Beachtung der Autoritäten und Erörterung fremder Meinungen.) Wolff und seiner Schüler Werke einfach, straff. Knappe Paragraphen, darin die Definitionen der Grundbegriffe, Hauptsätze und in allen folgenden Paragraphen immer die Rückverweisung auf die früheren.

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: Siehe oben S. 25.

<sup>3</sup> Anm. d. Hg.: Eukleides (der Mathematiker), *Στοιχεῖα*. Lehrsammlung in 13 Büchern, um 300 v. Chr. in Alexandria.

§ 12. *Einleitende Bestimmungen aus Wolffs »Ontologie«.*  
*Der Ausgang von den philosophischen Prinzipien*  
*aller menschlichen Erkenntnis*

Erste Hinweise entnehmen wir den einleitenden Bestimmungen der »Ontologie« (1792) Christian Wolffs, und zwar 1. dem Titel, 2. der Dedicatio und 3. der Praefatio.

1. *Titel*: Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur.

- a) Namen: philosophia prima – ontologia (Clauberg)<sup>1</sup>,
- b) methodo scientifica pertractata – nach wissenschaftlicher Methode durchbehandelt (Was scientifica heißt? vgl. scientia des Descartes);
- c) omnis cognitionis humanae principia continentur – darin »Prinzipien«, Ausgänge und Grundlagen aller menschlichen Erkenntnis enthalten; nicht Erkenntnistheorie oder gar Psychologie, sondern das Erkennbare und was dazu gehört. Definition Baumgarten, *Metaphysica*<sup>2</sup> § 1: Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum.

2. *Dedicatio*

- a) manus ... emendatrix – fehlerfreies Verfahren lückenloser Begründung (deductio), fehlt bisher.
- b) Wie Euklid die Prinzipien der ganzen mathematischen Erkenntnis in ein System gebracht, damit deren unerschütterliche Wahrheit zum Vorschein komme und offen da liege, so, eius exemplo, nach seinem Beispiel, die ersten Prinzipien der ganzen menschlichen Erkenntnis überhaupt in Systema simile coegi.
- c) Diese Prinzipien bereits unter denen enthalten, von denen Euklid die Einsichtigkeit für die seinigen geliehen. Dieses System continet fundamenta omnis scientiae, ipsius etiam

<sup>1</sup> Johannes Clauberg, *Metaphysica de ente sive Ontosophia* (1656).

<sup>2</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*. Halle 1739, 7. Aufl. 1779.

mathematicae. Unumgänglich, Prinzipien nur erst eigens herausstellen nach »mathematischer« Methode im weitesten Sinn, aber nicht mehr nur »mathematische« Gegenstände im engeren Sinne. Das wird deutlich aus der Praefatio.

3. *Praefatio*. Daraus zu entnehmen, daß Wolff sich in gewisser Weise *gegen* Descartes stellt. Freilich nicht in dem Sinn, als widerstrebte ihm die mathematische Methode; im Gegenteil, Wolff findet, daß Descartes gerade durch seine Prinzipien die *Philosophia prima* in Mißachtung brachte und die einfachsten Grundbegriffe unbestimmt ließ.

Wolff erkannte: Die *Gewißheit und Strenge* des Mathematischen im engeren Sinne geht zurück auf die *philosophischen* Prinzipien und Grundbegriffe; diese aber dürfen ihrerseits nicht einem einfachen intuitus anheimgegeben werden, sondern unterliegen der Forderung *strengster Definition*.

Hier liegt nun aber auch der eigentliche Grund, weshalb das Wolffsche System und die Systeme seiner Schule einen *anderen Charakter* zeigen als das des Descartes. Die Auszeichnung bei diesem: Ansatz beim ego sum, ausgehend von der Zweifelsbetrachtung. Wolff ausgehend von den *Urbegriffen* der ersten Philosophie, beide aber nach der mathematischen Methode. Was Wolff gleich eingangs seines philosophischen Hauptwerks betont, wird nur bestätigt durch die *Form* aller seiner Schriften und Werke.

Aber – mit all dem fassen wir doch nicht die Herrschaft der mathematischen Methode in diesem Zeitalter der »Metaphysik«. Das Gesagte könnte im Gegenteil eben zur Bestätigung *jener* These dienen, nach der eben das Mathematische nur die äußere Form der Ein- und Aufteilung eines vorhandenen Lehrstoffes darstellt. Es gilt daher jetzt, den Beweis dafür zu führen, *daß und wie* das Mathematische den *inneren Aufbau* und den *Wahrheitsanspruch dieser ganzen Metaphysik* bestimmt. Es muß sich dabei zeigen, wie hier sich die Grundgestalt der Hegelschen Metaphy-

sik vorbereitete, in der sich sowohl der *Ansatz Descartes'* im Subjekt und der *Ausgang Wolffs* von den ontologischen Grundbegriffen zu *einem* System zusammenschließen, das erstlich und letztlich christlich-theologisch bestimmt ist.

Bisher hat man die *Tragweite der mathematischen Methode* innerhalb des Gehaltes und des Wahrheitsanspruchs der neuzeitlichen Metaphysik unterschätzt und sich dadurch täuschen lassen, daß ja überall dieselben Gegenstände und Begriffe behandelt werden.

Es wäre lehrreich und sachlich von großer Bedeutung, wenn wir in einer *vergleichenden Betrachtung* das Wolffsche System gegen die mittelalterliche Scholastik nach rückwärts und gegen Hegel nach vorwärts abheben könnten. Das erforderte jedoch ein lückenloses Durchlaufen zum mindesten der Wolffschen Metaphysik. Das ist hier nicht zu bewältigen.

Wir wählen einen Ausweg, indem wir uns einmal an das metaphysische System seines bedeutendsten Schülers Alexander Gottlieb *Baumgarten* halten; indem wir ferner auch diese Metaphysik nur in ihrem Grundzug, Anfang und Ende betrachten. (Metaphysica 1739, 2. Aufl. 1743 und ff.)<sup>3</sup> Kant hat dieses Werk besonders geschätzt und zeitlebens in seiner Lehrtätigkeit zugrundegelegt.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. auch Anm. 2, S. 48.

<sup>4</sup> Vgl. Kant, Prolegomena §§ 1–3. Vgl. ferner: Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 1765–1766. In: Werke (Cassirer) Bd. II, S. 317 ff.

## DRITTES KAPITEL

### Christliche Bestimmung und mathematisch-methodischer Begründungsgedanke in den metaphysischen Systemen der Neuzeit

#### § 13. *Die Verklammerung der beiden Hauptaufgaben: Begründung des Wesens des Seins überhaupt und Erweis von Wesen und Dasein Gottes*

Metaphysik ist die *Erkenntnis des Seienden im Ganzen*. Gott, nach der Überlieferung das höchste Seiende, summum ens, beherrscht und bestimmt alles Seiende. In einem anderen Sinne aber *umfassend* ist zugleich das *Sein*, dasjenige, was jedem Seienden als solchem eignet, ens in communi. Im Lichte des allgemeinsten Seinsbegriffes genommen ist aber »Gott«, obzwar das höchste, doch nur ein Seiendes unter anderen.

Besteht nun unsere These von der *Vorherrschaft der mathematischen Methode* im *inneren* Aufbau und Wahrheitsanspruch dieser Metaphysik zu Recht, dann muß offenbar dieser Aufbau beim einfachsten Begriff und dessen begründender Herleitung ansetzen, und zwar derart, daß von diesem Anfang her alles andere Seiende in dem, *was* es ist und *daß* es ist, hergeleitet wird. Das betrifft vor allem und zuletzt das summum ens. Es gilt also nichts geringeres, als das Wesen und Dasein Gottes als summum ens in begründenden Schritten herzuleiten aus dem *allgemeinen Wesen des Seins*.

Dieses Vorhaben schließt zu seiner rechten Ermöglichung *zwei Erfordernisse* in sich: Einmal muß der Begriff Gottes in einer solchen Weise gefaßt werden, daß sein *spezifisch christlicher Gehalt*, vom Ende und Abschluß dieser Metaphysik her gesehen, bestehen bleibt und gleichwohl die mathematische Ableitung aus dem

Seinsbegriff möglich wird: den christlichen Gottesbegriff *mathematisieren*. Sodann aber, vom *Anfang* dieser Metaphysik her gesehen, erhebt sich die Frage: Woher das *ens in communi*? Wenn alles der Herleitung untersteht und wenn auch und gerade die einfachsten Begriffe der herleitenden Definition zu unterziehen sind, *woher und wie kommen wir zum ens in communi?*

Zwischen diesen zwei Hauptaufgaben, Erweis von Wesen und Dasein Gottes und Begründung des Wesens des Seins überhaupt, ist der *gesamte Aufbau* dieser Metaphysik *verklammert* – und das so sehr, daß diese Aufgaben gar nicht erst eigens genannt werden. Sie sind *selbstverständlich* als *Ausgang* und Ziel des Ganzen und bestimmen sich gegenseitig. *Zwei Mächte* stehen hinter diesen Klammern, Mächte der Geschichte des abendländischen Menschen: die griechische Frage nach dem Seienden und der christliche Glaube an Gott.

Aber beide haben auch schon ihre Schärfe und Gefährlichkeit verloren. Die Frage nach dem Sein ist nur noch das Suchen nach einem Definitionsweg; der Glaube wird im Aufklärungszeitalter »vernünftig« gemacht. Beweis dafür ist gerade das, was nun diese Metaphysik anstrebt: das *Mathematische* in ihrem Aufbau und Wahrheitsanspruch.

Die Strenge dieses Denkens und Bestimmens erwächst *nicht* aus der *Kraft* und dem *Kampf* der *Überwindung einer Not*, sondern ist das Ergebnis und der Auslauf einer Gesicherheit des Daseins, die ihres Besitzes gewiß diesen unantastbar und jedermann eingänglich gestalten möchte. Aber *dies* gerade ist die *Voraussetzung* dafür, daß dann in der *Folgezeit bei Hegel* das Ganze dieser Metaphysik in einer gewandelten und in gewissem Sinne übersteigerten Weise wiederkehren kann. Das bedeutet: Wir müssen Hegel aus den jetzt erörterten Zusammenhängen heraus begreifen lernen und die in neuester Zeit üblich gewordene Sehweise ablegen, die Hegel nur *von Kant aus* zu fassen sucht.

§ 14. *Der mathematische Systemcharakter  
im Ausgang der Baumgartschen Metaphysik*

a) Der Begriff der veritas metaphysica:

Übereinkunft des Seienden mit den allgemeinsten Prinzipien

Versuchen wir jetzt, in den inneren Aufbau des Ganzen der Baumgartschen Metaphysik einen wirklichen Einblick zu tun, 1. vom *Ausgang und Ziel* her, 2. zugleich dem *inneren Zusammenhang* beider, um so die Behauptung des mathematischen Charakters zu belegen. Hierzu bedarf es zuvor der Klärung einer Frage. Gesetzt, der innere Aufbau dieser Metaphysik, nicht nur der äußere Rahmen, ist mathematisch, dann muß sich das vor allem anderen zeigen im *Begriff der Wahrheit*, unter die sich die hier beanspruchte Erkenntnis stellt. Kurz gesagt: Was heißt hier metaphysische Wahrheit, *veritas metaphysica*?

Baumgarten gibt darauf die Antwort in § 92: *veritas metaphysica potest definiri per convenientiam entis cum principiis catholicis*. Die metaphysische Wahrheit kann bestimmt werden als Übereinkunft des Seienden mit den allgemeinen »Prinzipien«, Gründen und Grundsätzen.

Diese Definition der metaphysischen Wahrheit ist zunächst unverständlich und muß es bleiben, solange nicht gesagt wird, was hier mit Prinzipien gemeint wird und vollends mit der Übereinkunft des Seienden mit diesen. Die *convenientia* besteht nun darin, daß das *ens conformiter his principiis determinatur* (vgl. *ibid.*), das Seiende (als solches) entsprechend diesen Prinzipien bestimmt wird. Das ist nur eine Umschreibung durch andere Worte! Was meint das in der Sache?

Es handelt sich darum zu bestimmen, was das Seiende überhaupt und was es in seinen Hauptbereichen sei; diese Bestimmung muß sich vollziehen in Anmessung an die *allgemeinsten Prinzipien*. Aber was sind das für Prinzipien? Wie kommen sie dazu, Prinzipien zu sein? Inwiefern spielen hier überhaupt Prinzipien eine so maßgebende Rolle?



Principium, ἀρχή, das, von wo aus etwas ist, wird und überhaupt sich bestimmt. Hier handelt es sich nicht um beliebige Prinzipien, sondern um die allgemeinsten, catholicum, was auf das Ganze geht, das Seiende überhaupt und im Ganzen; um solches, von wo aus sich bestimmt, was das Seiende ist; um solches, worin sich *jedes* Seiende, und zwar sofern es Seiendes ist, im voraus *fügen muß*.

Es war schon klar, was sich in dieser Forderung ausspricht: nichts anderes als die Idee des Mathematischen, des begründenden Rückgangs auf einen ersten Ausgang und der bestimmenden Herleitung aus diesem. Das *Mathematische* hat sich demgemäß in Begriff und Wesen der metaphysischen Wahrheit von vornherein festgesetzt. Metaphysisch wahr ist nur, was dieser Wesensforderung genügt.

- b) Vorüberlegungen zum Prinzipiencharakter des Prinzips, aus dem sich das ens in communi soll bestimmen lassen

Überdenken wir aber, *was* da gefordert ist? Solches, von wo aus sich das, was das Seiende als Seiendes ist, sich von Grund aus und von Anfang her bestimmt! Was das Seiende zu dem bestimmt, was es als Seiendes ist, das nennen wir *das Sein*. Das Sein ist das Wesen des Seienden. Das Wesen, das, was das Seiende ist, das Was ist »Prinzip«, soll sich aus einem Prinzip bestimmen bzw. umgekehrt. Das Sein muß in seinem Wesen mit dem allgemeinsten Prinzip übereinkommen. Das Prinzip ist jederzeit das Höhere und Allgemeinere als das principiatum, d. h. jenes, was *unter* dem Prinzip steht.

Unter welches Prinzip kann denn nun *das Sein* gestellt werden? Gibt es denn noch solches, was *über* dem Sein steht, was demgemäß *Nicht-»Sein«* ist? Was könnte das *sein*? Ja, kann dergleichen überhaupt noch *sein*? Offensichtlich nicht, denn *wenn* es noch *ist*, ist es ein *Seiendes* und *als* Seiendes *untersteht* es dem Sein. Das Prinzip soll aber doch gerade *über* dem Sein stehen und *nicht* auf das Sein angewiesen bleiben. Was dem Sein *nicht* unter-

steht, mit dem Sein nichts gemein hat, das ist das *Nichts*. Wollte man demnach mit der Forderung Ernst machen, das Seiende und das Sein auf ein noch höheres Prinzip zurückzuleiten und es aus diesem herzuleiten, dann hieße das: das Nichts als Prinzip des Seins setzen.

Wenn aber das gelänge, dann wäre eine *Grundforderung der Methode* erfüllt: es wäre das ens in communi nicht einfach hingenommen, sondern selbst noch umgrenzt und definiert.

Aber läßt sich überhaupt das Nichts als Prinzip des Seins fassen? Läßt sich mit dem Nichts *etwas* umgrenzen? Man möchte dem von vornherein begegnen durch den Hinweis: *Wenn überhaupt das Nichts, gleichviel wie immer, gefaßt wird, wenn es nur überhaupt gefaßt wird, ist es schon etwas und nie nichts*. Sofern aber *überhaupt* das Nichts *nicht* faßbar ist, *erübrigt* sich auch die Frage, *wodurch* und *wie* es gefaßt werden sollte.

Doch am Ende sind gerade diese Bedenken gegen das Nichts als Prinzip des Seins allzu einleuchtend, als daß sie hier etwas besagen könnten. Wir wollen uns jedenfalls nicht weiterhin unser Fragen durch solche formal-logischen und scheinbar scharfsinnigen Einwände abspenstig machen lassen von seiner Aufgabe. Wir sehen jetzt einfach zu: 1. *Wird der Grundbegriff der allgemeinen Metaphysik, das ens, auf Ursprünglicheres zurückgeführt?* 2. *Welches ist das Prinzip, aus dem sich das ens dann bestimmt?*

§ 15. Baumgartens Ansatz beim possibile (Seinkönnenden)  
und der logische Grundsatz vom Widerspruch  
als schlechthin erstes Prinzip der Metaphysik

Die *erste Frage* ist leicht zu beantworten. Die Darstellung der metaphysica generalis hat zur nächsten Aufgabe die Aufstellung und Ableitung der praedicata entis interna universalial<sup>1</sup>, was jedem Seienden in sich überhaupt zukommt. Als *erste* Charakter-

<sup>1</sup> Baumgarten, Metaphysica, Caput I (Titel).

stik des Seienden ergibt sich *nicht* etwa das Sein – und damit die *bestimmende* Erörterung des *ens* –, sondern die ganze Metaphysik beginnt mit der Auseinanderlegung des *possibile* (das Mögliche, oder besser: das (*Sein*-)Könnende).

Auf die Darstellung des *possibile* in den Paragraphen 7–18 folgt aber immer noch nicht das *ens*, sondern das *rationale*<sup>2</sup>, das *Gegründete* (*Gründende*) in den Paragraphen 19–33. Und erst jetzt als Sectio III folgt das *ens* in den Paragraphen 34–71.

Nach rückwärts gesehen belegt das vollauf unsere Behauptung, daß das *ens* *nicht* als *Ausgangsbegriff* aufgestellt wird, obwohl es das eigentliche und einzige Thema der metaphysica generalis umgrenzt.

Zur zweiten Frage: *Welches ist das Prinzip, aus dem sich das ens bestimmt?* Diese zweite Frage wandelt sich jetzt nach der Beantwortung der ersten; denn *ens* wurde bezogen auf *rationale* und dieses auf *possibile*. Demnach ist jetzt zu fragen: Von wo aus (Prinzip) bestimmt sich das *possibile*? Anders gefragt: Von wo aus wird umgrenzt (definiert), was *possibilitas* heißt? Anders gewendet: Welches ist für die *gesamte* Metaphysik das *schlechthin erste Prinzip, principium absolute primum*? Antwort: das *principium contradictionis*, der Grundsatz vom *Widerspruch*.<sup>3</sup>

Das klingt zunächst und überhaupt befremdlich. In der Tat stoßen wir hier auf ein *Hauptstück des Fundamentes der abendländischen Metaphysik*. Dieses Fundament wurde gelegt durch Aristoteles – nach langer Vorbereitungsarbeit der griechischen Philosophie. Und eben dieses Fundamentstück kehrt wieder in einer besonders bedeutsamen Situation, in der Philosophie Hegels.

Bevor wir jedoch *dieses* Prinzip nach den verschiedenen Hinsichten ins Auge fassen, wollen wir kurz seine Stellung in der jetzt zu verhandelnden Metaphysik der Wolffschen Schule umreißen und auf eine vorher gestellte Frage zugleich die Antwort

<sup>2</sup> A.a.O., Sectio II, Connexum (*rationale*).

<sup>3</sup> A.a.O., § 7, letzter Satz: *Haec propositio dicitur principium contradictionis et absolute primum*.

bringen, die Frage nämlich, wie das *Nichts als Prinzip des Seins* gelten könne.

Contradictorium est A et non-A; praedicatorum contradictorium nullum est subjectum; nihil est, et non est<sup>4</sup>, d. h. das contradictorium ist das nihil; daher nichts zu finden! Das non contradictorium = possibile, möglich = seinkönnend = solches, das sich nicht widerspricht. Also hier in der Tat das Nichts (contradictorium) als Prinzip des Seins. *Widerspruch und Sein. Widerspruch und Widerspruchslosigkeit* entscheiden über Nichtseinkönnen und Seinkönnen, Seinsunmöglichkeit und Seinsmöglichkeit, »Sein«.

§ 16. Anmerkungen zur Gründung des principium primum.

*Der Satz vom Widerspruch und das Dasein des Menschen:  
die Wahrung der Selbigkeit des Selbigen*

Wie kommt der »Widerspruch« zu solcher Herrschaft und Verfügung? (Bekannt im »Satz vom Widerspruch«, vgl. Leibniz). Wir müssen versuchen, soweit der Zusammenhang es fordert, auf diesen Satz einzugehen.

Der Aufweis der Unbeweisbarkeit und Unbestreitbarkeit des Seinsgesetzes, das der Satz vom Widerspruch ausdrückt, führt auf einen *ganz unerwarteten Grund* zurück – unerwartet für die gesamte bisherige Auffassung, Auslegung und Behandlungsart des Axioms. Dieser Grund, darin der Bestand gegründet wird, ist das *Dasein des Menschen*; und zwar nicht des Menschen überhaupt, sondern des *geschichtlichen* Menschen in seinem sprachlich volkhafte und geistig bestimmten Miteinandersein der Zueinandergehörigen und Füreinanderverpflichteten.

Die beherrschende *Grundwirklichkeit* dieses *Miteinanderseins* ist die *Sprache*. Aber die Sprache ist nicht überhaupt ein Werkzeug, das gleichsam nachträglich einer Summe von zunächst ver-

<sup>4</sup> A.a.O., § 7.

einzelnen Menschen angetragen wird, damit sie mit Hilfe dieses Werkzeugs zueinanderfinden, sondern umgekehrt, der Einzelne, wenn er überhaupt irgendwie sich zu sich vereinzelt, löst sich jeweils aus der Welt- und Geistgemeinschaft der schon *herrschenden Sprache* heraus und spricht »in« der Sprache. Die Sprache kann nur deshalb Werkzeug der Mitteilung sein, weil sie zuvor und im Ursprung die *Bewahrerin und Mehrerin der Welt* ist, in die hinein jeweils ein Volk existiert.

In der so verstandenen und waltenden Sprache aber *offenbart sich das Seiende* im Ganzen nach seinen waltenden Mächten. Die Sprache aber könnte nicht sein, d. h. nicht gesprochen und nicht verschwiegen werden, wenn nicht die Sprechenden als solche zum Seienden *als solchen* sich verhalten könnten. Und sie könnten das nicht, wenn sie nicht dergleichen wie Sein überhaupt verstünden, d. h. aber solches, was zum Wesen des Seins unter anderem mitgehört.

Und solches ist z. B. die *Selbigkeit des Selbigen* als eines überhaupt Verstandenen. Würde dergleichen nicht gewahrt und verwahrt, dann wäre eine Verständigung im Miteinandersein über ein- und dasselbe nicht möglich, und selbst der Einzelne vermöchte nicht für sich zu einem Seienden, irgend Selbigbleibenden sich zu verhalten, d. h. *er vermöchte nicht Mensch zu sein*. Die *Unumgänglichkeit der Wahrung der Selbigkeit des Selbigen* – und d. h. der Bewahrung des Seins des Seienden – ist die Unumgänglichkeit nicht schlechthin und überhaupt, sondern *gestellt unter die Bedingung, daß der Mensch existiere*.

Nichts anderes aber und nur in verneinender Form drückt der Satz vom Widerspruch aus als diese *Unumgänglichkeit des Seinsgesetzes im Sinne der Wahrung der Selbigkeit*.

Aristoteles drückt das kurz so aus: Würde das in dem Axiom Gesagte nicht bestehen, dann würde der Mensch zur Pflanze herabsinken, d. h. er könnte nicht in der Sprache und im Seinsverständnis überhaupt existieren. *Hinter dem Bestand und der Anerkennung des ersten Seinsgesetzes* steht also die *Entscheidung*, ob der Mensch als Mensch existieren will oder nicht; das besagt, ob

er den λόγος zur beherrschenden *Macht* seines Daseins erhebt oder nicht, ob er zu seiner Wesensmöglichkeit steht oder nicht!

Allerdings ist mit dieser Entscheidung auch gegeben der *Übertritt in den Bereich des Nichtseins*, des Nichtigen, des Widrigen und Irrigen. Nur wo dieses ist und wo es als *notwendig* begriffen ist, nur da allein gibt es auch Größe, das zu Bejahende, das Erhabene und Wahre. Tier und Pflanze kennen weder das eine noch das andere – noch deren Gegensatz.

Der Satz vom Widerspruch als bestimmte Fassung des Grundgesetzes vom Sein ist kein leerer Satz der Logik, an dem sich vielleicht der Scharfsinn übt, sondern er ist *ein Grundbestand des Existenzgefüges unseres Daseins überhaupt*. Die *Wahrheit*, die diesem Satz zukommt, ist eine *ureigene* – und wir haben sie noch gar nicht begriffen; und noch weniger besitzen wir die zureichende Form für ihre Begreifbarkeit.

Dies ist nur ein neuer Beweis dafür, wie weit weg unsere übliche Logik von den wesentlichen Dingen ist; und das bedeutet keinen bloßen Schönheitsfehler der Logik, sondern einen *Grundmangel* unseres Denkens, der es verhindert, daß das herrschende Denken neuen Wirklichkeiten gegenübersteht und sich gewachsen zeigt; statt dessen aber nur Hemmungen und Bedenken ins Spiel bringt – und dabei sich noch gar »geistig« überlegen dünkt.

Es muß hier darauf verzichtet werden, den ganzen Wesensgrund, dem der Satz vom Widerspruch entspringt, zu entfalten. Nur auf eines sei hingewiesen: Es ist der *Abstand* zwischen der Gestalt des Satzes bei seinem Ursprung und seiner Behandlung in der späteren Schulphilosophie. Zuvor noch kurz die Abschätzung nach den früher genannten Hinsichten.<sup>1</sup>

Bei Baumgarten-Wolff steht der Satz vom Widerspruch ganz fraglos am *Ausgang* des ganzen ableitenden Aufbaus der Metaphysik. Die einzige Frage ist die nach *der rechten Anordnung der abzuleitenden Sätze*. Der *Grundsatz* entsprechend in *dieser* Rolle. Dabei kommt freilich ein Stück seines Gehaltes, das Mathemati-

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 37 ff.

sche, zu einer betonten Geltung, wie sie bei Aristoteles der Sache nach auch schon vorliegt, aber nicht ausdrücklich in Absicht auf Ableitung herausgestellt wird: dieses, daß der *Widerspruch*, genauer die *Widerspruchslosigkeit*, auftritt *als Bestimmung des Wesens des Seinkönnens*, der Möglichkeit.

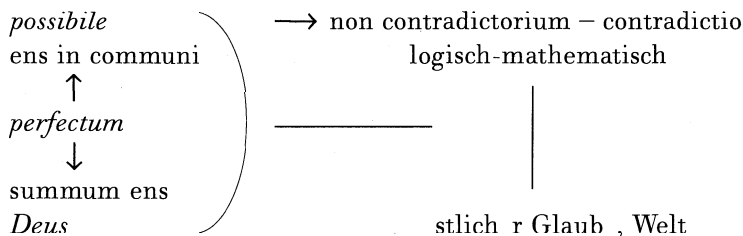
Dagegen suchen wir *vergebens* nach der *unmittelbaren Ursprünglichkeit des Fragens*, dadurch der Grundsatz überhaupt *als solcher* begriffen und in seinem *Wesensgehalt* gegründet werden soll. Alles steht in *fragloser Selbstverständlichkeit* da. Und so ist es seit langem; eigentlich, seitdem *Aristoteles* sich mit dem Axiom abmühte. Nur *Leibniz* hat in die längst erstarrte Lehre noch einmal Bewegung gebracht, ohne freilich den ganzen Fragezusammenhang radikal genug aufzurollen. Dazu blieb er zu stark der *Schulüberlieferung* verhaftet.

Wenn seit langem der Satz und seine Behandlungsart in einer fast unantastbaren Selbstverständlichkeit sich bewegt, so darf das nicht als endgültige, schlechthinnige Fraglosigkeit genommen werden; viel eher müssen wir daran denken, daß diese im Grunde dünne Decke des Selbstverständlichen eines Tages *zerbricht* und *wir* dann zunächst ins *Bodenlose durchbrechen*.

Bei *Aristoteles* kreist das Fragen gerade um die Grundbegriffe und Grundsätze, genauer: diese sind noch gar nicht verfestigt, sondern alles bleibt in der Nähe der damit gemeinten sachlichen Wesenszusammenhänge. Und entsprechend suchen wir aber auch vergebens nach einem System oder auch nur nach dem Grundriß eines solchen. Diese Vorstellung von der Aristotelischen Philosophie ist *völlig ungr Griechisch* und erst später in der Zeit des Mittelalters durch die arabisch-jüdische und christliche Philosophie entstanden.

Umgekehrt ist aber für Wolff-Baumgarten in den Grundsätzen und Grundbegriffen *alles* klar und fraglos; und entsprechend vollzieht sich gleichsam reibungslos der Aufbau eines Gesamtsystems des eigentlichen Wissens, d. h. der Metaphysik. Und *in* dieser wird der *höchste Wissensanspruch* zur Geltung gebracht, sofern es unternommen wird, im Ausgang vom Grundsatz das summum ens in seinem Was- und Daß-sein abzuleiten.

Vorweg ein Durchblick durch diesen Aufbau:



§ 17. Die mathematisch-logische Bestimmung  
von Ausgang, Ziel und Ableitung  
im metaphysischen System Baumgartens

Der Satz vom Widerspruch hält sich hier fest und sicher in einer unantastbaren Selbstverständlichkeit. Er ist auch hier in seiner Weise Grund-satz, in ihm ist der Grund-begriff des Seins und damit die Grundregel der Herleitung der Bestimmungen des Seienden gesetzt. Dieser Grund-satz steht am Ausgang der ganzen Metaphysik und beherrscht sie als mathematisches Prinzip. Das will sagen: 1. Aus ihm und dem, was er umgrenzt, wird alles abgeleitet. 2. Alle Ableitung muß sich in ihrer Schrittfolge an das Gesetz des Grundsatzes, die Regel der *Vermeidung* des Widerspruchs bzw. *Wahrung der Widerspruchslosigkeit* halten.

Die Metaphysik aber umgreift und stellt dar das wesentliche Ganze des eigentlichen und höchsten menschlichen Wissens, schließt in sich und schließt sich im Ganzen ab als Wissen vom höchsten Seienden, *summum ens*. Der begründende Aufbau der ganzen Metaphysik trägt demnach als Hauptaufgabe in sich, aus dem allgemeinsten und leersten Begriff des Seienden überhaupt *mathematisch* das Wesen und Vorhandensein des höchsten und eigentlichsten Seienden herzuleiten, aus der größten Leere und Unbestimmtheit die reichste Fülle und Bestimmtheit in mathematisch strenger Ableitungsfolge zu gewinnen.



Wie ist die Kluft zu überbrücken zwischen *ens in communi* und *summum ens*? Von vornherein ist dieses klar: Der Begriff des *summum ens* muß derart gefaßt werden, daß seine Bestimmung und Ableitung überhaupt der mathematisch-metaphysischen Methode unterworfen werden kann; nur dann besteht Aussicht, mathematisch vom allgemeinsten Begriff zum höchsten Begriff zu gelangen.

a) Das *summum ens* als *perfectissimum*.

Die Zugehörigkeit des *perfectum* zum Seinsbegriff und seine Eignung als Überleitung zum höchsten Seienden

Und wie ist der Begriff des *summum ens* gefaßt? Als *ens perfectissimum*. Die entscheidende Charakteristik liegt in der *perfectio*.<sup>1</sup> Doch das will zunächst nicht viel besagen, wenn wir uns an die Überlieferung erinnern und wissen, daß ja im christlichen Denken Gott als das vollkommenste Wesen gedacht wird, als *summum bonum*, *höchstes Gut*. Entscheidend bleibt, *wie* denn der Begriff der *perfectio* und des *perfectum* selbst gefaßt wird.

Wenn diese Metaphysik überhaupt sich selbst und ihre Absicht versteht, dann muß der Begriff des *perfectum* *so* gefaßt werden, daß er als eine *Wesensbestimmtheit des Seins überhaupt* sich ergibt, denn nur dann besteht überhaupt die Möglichkeit, aus dem allgemeinsten Begriff des Seins den des höchsten Seienden herzu-leiten. Das sagt aber: Der Begriff der *perfectio* muß *dort* seinen Bestimmungsgrund haben, *wo* auch der Begriff des Seins entspringt, im *principium primum absolutum*, im *Satz vom Widerspruch*. Aber eben dieser zum *ens in communi* gehörige Begriff des *perfectum* muß auch die Eignung haben, den Übergang darzustellen zum *summum ens*.

Mithin ist ein Doppeltes zu zeigen: 1. Die Zugehörigkeit des *perfectum* zum Seinsbegriff überhaupt. 2. Die Eignung des *perfectum* zur Überleitung zum eigentlichen höchsten Seienden.

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, Pars IV, Caput I: *Conceptus Dei*, Sectio I: *Existentia Dei*, §§ 803 sqq., insbes. §§ 803, 810, 811.

Zuvor müssen wir sagen, was unter *perfectum* verstanden wird. Antwort: *consentiens*, zusammenstimmend. Zusammenstimmung aber ist in sich *consentiens ad unum*, in und zu einem.<sup>2</sup> Das ist der formale Begriff des *perfectum*; er muß sich uns noch näher bestimmen.

Jetzt erst nur die Frage: Inwiefern liegt hierin eine Charakteristik des *ens in communi*, eine Zugehörigkeit zu diesem und damit die *Herkunft* aus dem Grundaxiom, dem *primum principium absolutum*? Das ist am deutlichsten nachzuweisen, indem wir die Hauptschritte des Aufbaus vom Grundaxiom her nachvollziehen, um zu sehen, ob und wo wir dabei auf das *perfectum* stoßen. Hierbei ist die Eigentümlichkeit der *Grundlage* dieser gesamten Metaphysik deutlicher zu machen.<sup>3</sup>

#### b) Die Hauptschritte des Aufbaus des metaphysischen Systems

##### α) Der Ausgang vom Denkbaren im urteilenden (aussagenden) Denken und der Satz vom Grund

Die Metaphysik beginnt mit dem *nihil*, dem Nichts, und *erweckt so den Eindruck völliger Voraussetzungslosigkeit* und Einfachheit; allerdings wird dieses Nichts gefaßt von der *contradictio* her. Hinter *diesem* Anfang der Metaphysik steht demnach die *dictio*, das Sagen (vgl. *κατάφασις* – *ἀπόφασις*) im Sinne des Aussagens, λόγος. Gerade hier sehen wir in einer Schärfe und Deutlichkeit wie nirgends die Vorherrschaft der »Logik« heraustreten – das Denken.

Beachten wir nun, daß dieser Anfang der Metaphysik *zustrebt* einer Umgrenzung und Bestimmung des *ens in communi*, dann

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. a.a.O., Pars I, Caput I, Sectio VII: *Perfectum*, § 94: *consensus ipse est perfectio, et unum, in quod consentitur, ratio perfectionis determinans.*

<sup>3</sup> *nihil – possibile – rationale – ens – realitas – essentia – unum – verum – perfectum. Verum – perfectum: cuius determinationes sunt inseparabiles (a.a.O. § 73). Veritas metaphysica est ordo plurium in uno (a.a.O. § 89): in ordine coniunguntur plura eidem rationi conformiter (a.a.O. § 86).*

sagt das Aufgewiesene: *Das Wesen des Seins wird im Rückgang auf das urteilende Denken bestimmt*, nicht etwa so nur, daß eben der Begriff des Seins gedacht wird – gedacht wird jeder Begriff *als Begriff* –, sondern der *Inhalt* des Begriffes »*Sein*«, das Wesen des Seins wird als etwas *Denkhaftes* bestimmt. Das *Denkbare als Maßstab für Seinkönnen*, Undenkbares *kann nicht* sein. Denn eben der Gegenbegriff zum nihil, der das begreift, was in gewissem Sinne dem Nichts überhaupt entgeht, ihm aber doch noch zunächst ist, nämlich das *Seinkönnen* oder das *Mögliche*, dieser Begriff meint nichts anderes als das *Denkbare*. Dieses, als Ausdruck des possibile, nimmt dieses als *in se spectatum*. Diesem *in se* steht gegenüber das *in nexu*, was in der Verknüpfung zu anderem steht. Was ein *possibile in nexu* ist, hat sein Seinkönnen *mit aus* dem anderen, d. h. es gründet darin, hat dort seinen Grund, ratio; mithin das *possibile in nexu rationale est* (vgl. a.a.O. § 19). Und daraus folgt dann der Satz: *omnis possibilis est ratio*, bzw. in der Umkehrung: *nihil est sine ratione* (dieses Prinzip ist der *Satz vom Grunde*) (vgl. a.a.O. § 20).

Was soll sein können, muß durch diese Instanz des Denkens hindurch – nicht nur das.

β) Die logische Umgrenzung des ens.

Die possibilitas als essentia (Was-sein):

Vereinbarkeit der inneren und einfachen Bestimmtheiten

Sofern nun etwas nicht nur überhaupt in Bezug auf anderes gesetzt wird, sondern so, daß es irgendwie das andere sei bzw. nicht sei, wird es *bestimmt, determinatur*.<sup>4</sup> Und eben das, was in der Weise solchen Bestimmens in aliquo objecto ponitur, sunt *determinationes* (a.a.O. § 36). Das *Bestimmen* ist ja nur die *ausgesagte Form der dictio als praedicatio* und dieses ponere und determinare entweder zusetzend, positiv, oder ausgrenzend, negativ.

Eine Bestimmtheit, die dem Subjekt zugesprochen wird, so

<sup>4</sup> Terminus – Grenze gezogen, was ja und was nein.

zwar, daß dieser Zuspruch *wahr* ist, heißt *realitas*, *Sachheit*; in der Bestimmtheit wird etwas gemeint, was zum Wesen der Sache gehört, ihren Sachgehalt positiv mit ausmacht. Der Gegenbegriff zur *realitas* ist die *negatio*; zu übersetzen nicht als Verneinung, sondern als wahre *Verneintheit*.

(Einer der Hauptgründe, weshalb der Neukantianismus das Problem der Kantischen Philosophie so verfehlen und mißdeuten konnte, ist die völlige Unkenntnis und Verständnislosigkeit gegenüber diesen metaphysischen ontologischen Grundbegriffen, die in Kants Fragestellung eine zentrale Rolle spielen und in der Zeit der »Kritik der reinen Vernunft« so wie alle metaphysischen Kategorien eine eigentümliche Umwandlung und Neubegründung erfuhren.)

Diejenigen Bestimmtheiten, *determinationes*, die als schlechthin einfache die reine Sache von sich aus ermöglichen, machen die *possibilitas* der Sache aus; sie wird auch genannt die *essentia*, *Was-sein* eines Seienden, sein Wesen (vgl. a.a.O. §§ 37 und 39). *Possibilitas* bezeichnet nicht einfach die bloße Möglichkeit im Sinne der Widerspruchsfreiheit, sondern *Vereinbarkeit* der einfachen und inneren Bestimmtheiten. Diese Bestimmtheiten, die das Wesen der Sache ausmachen, stehen in einem *nexus universalis* (vgl. a.a.O. §§ 47 und 48). Diese *determinationes* sind die *affectiones* (a.a.O. § 41).

Was so innerlich möglich ist, braucht aber gleichwohl noch nicht zu »sein« im Sinne des *wirklich Vorhandenen*, *compossibilis existens*. Wohl aber ist ein Mögliches, das auch die Möglichkeit der *existentia* eigens in sich enthält, das Seiende im definitiven Sinne. Das *ens* ist also *mehr als das aliquid* (non nihil), *weniger als das existens*; existens als *complementum essentiae sive possibilitatis internae* (a.a.O. § 55) (existentia selbst eine *realitas*, a.a.O. § 66).

γ) Die *relatio ad unum* der *essentia* als *perfectum*.

Der mathematische Sinn der Einstimmigkeit des *perfectum*

Die Frage der begrifflichen Abgrenzung und des Verhältnisses von *essentia* und *existentia* ist alt und strittig; sie ist in der überlieferten Form überhaupt nicht lösbar. Für den vorliegenden Zusammenhang bleibt es bedeutsam, daß die *existentia* als ein *complexus affectionum* in aliquo *compossibilium* (a.a.O. § 55) betrachtet wird. Das bedeutet kurz: Die *existentia* wird grundsätzlich im Rahmen und mit den Mitteln der *essentia*, *determinatio*, *praedicatio*, *dictio* begriffen. *Existentia* ist selbst eine *realitas*. Hier also die innere Herrschaft des *Mathematischen*.

*Essentia*, Vereinbarkeit, Zusammenstimmen (*perfectum*) heißt: *plura simul sumpta unius rationem sufficientem*, zusammengenommen den zureichenden Grund eines Einen ausmachen (a.a.O. § 94). Diese *relatio ad unum* ist wesentlich für den consensus qua *perfectio*<sup>5</sup>, die gründende-gegründete Einheit, Zusammengehörigkeit.

Desgleichen gehört zum consensus das Moment der *plura*, Mehrere. Beide Momente aber verraten ja nur in einer höheren und bestimmteren Entfaltung das, was schon ganz leer und allgemein in der Widerspruchsfreiheit leerster Möglichkeit des Beisammen, des Nichtausschließens, angelegt ist: 1. leerste Möglichkeit des Beisammen, 2. erste Begründung von Einheit qua Zusammengehörigkeit.

*Perfectum* ist ganz im mathematischen Sinne der Einstimmigkeit, des ableitbaren Zusammengehörigen gedacht und nicht etwa im moralischen Sinne, d. h. *perfectum* bezogen auf *voluntas*, *bonum*. (*Bonum* als eines der Transzendenzien, 1. auf Willen überhaupt, 2. auf *Deus*. Von beiden hier nichts; und das notwendig für den streng mathematischen Aufbau. Leibniz!) Der Begriff des *perfectum* also ein mathematischer Begriff.

<sup>5</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. *ibid.* ... consensus ipse est *perfectio*, et unum, in quod consentitur, *ratio perfectionis determinans*.

δ) Die Eignung des perfectum als Überleitung zum summum ens: die mathematisch-logisch notwendige Steigerungsfähigkeit des perfectum zum perfectissimum

Inwiefern hat *dieser* Begriff des perfectum nun die Eignung zur Überleitung zum summum ens?<sup>6</sup> Beide Momente ermöglichen es, den Begriff des perfectum als *steigerungsfähig* zu denken. Aber *diese Möglichkeit* des Begriffs des perfectum, steigerungsmäßig ausdenkbar zu sein, wird zu einer *Notwendigkeit*, sobald es im Zusammenhang des Herleitens und Ableitens und des Entfaltens gedacht wird<sup>7</sup>, ist doch dieser Zusammenhang als der *mathematische* der *leitende* Grundzusammenhang der ganzen Metaphysik. Daher ist es nur eine *innere Folge* des mathematisch gedachten Begriffs des perfectum, daß als *in ihm gelegen ausgedacht* wird der Begriff des perfectissimum.<sup>8</sup> Ein solches wäre das Meiste und Höchste, das in jeglichem seienden Möglichen am meisten und höchsten zusammenstimmen kann.

ε) Das summum ens als perfectissimum  
und die eingeschlossenen Seinsbestimmungen

Ens perfectissimum est ens reale (§ 806), und zwar realitas tanta, quanta ... potest; ergo ens realissimum (vgl. *ibid.*); omnitudo realitatum (§ 807), nulla realitas tollenda (vgl. § 809). Existencia est realitas ... compossibilis. Ergo ens perfectissimum habet existentiam (§ 810). (Für die Absicht nach der mathematisch-logischen Begründung der Notwendigkeit der Existenz des christlich gedachten Gottes.) Deus est perfectissimum ens (christlich!). Ergo deus actualis est (§ 811).

Nichtexistenz Gottes ist in sich unmöglich. Existierte Gott nicht, dann bestünde etwas in sich Unmögliches, d.h. ein Voll-

<sup>6</sup> (Verfahren des *Ausdenkens* !)

<sup>7</sup> 1. erfülltes Beisammen, 2. höchste Einheit.

<sup>8</sup> Ens perfectissimum vgl. §§ 803 sqq. – Bei Crusius folgt auf die Ontologie so-  
gleich die Theologie.

kommenstes, dem gerade etwas fehlt. Bestünde aber etwas in sich Unmögliches, dann gälte *nicht* das *primum principium absolutum*; damit es wahr sei und bleibe, muß Gott existieren. Nichtexistenz Gottes wäre ein *logischer Widerspruch*. Gott ist *Wesensgrund* des Grundsatzes; der Grundsatz *Erkenntnisgrund* der Erkenntnis Gottes.

Damit ist deutlich geworden, wie der mathematische Begriff des *perfectum* selbst die mathematisch-deduktive *Verknüpfung* zwischen *possibile* und *Deus* leistet. So ist zugleich aber gezeigt, wie *das Ganze dieser Metaphysik* unter der bestimmenden Macht des Mathematischen steht. Dieses Ganze selbst aber ist *inhaltlich* umgrenzt und gegliedert durch das *christliche* Weltdenken und bestimmt durch den christlichen Gottesbegriff.

## VIERTES KAPITEL

Hegel.

Die Vollendung der Metaphysik als Theo-Logik

### § 18. Überleitung zu Hegel

Jetzt haben wir die Aufgabe, die wir uns zunächst stellten, erfüllt: Aufweisung der beiden bestimmenden Mächte der abendländischen, insbesondere der neuzeitlichen Metaphysik: 1. christlich-gläubige Weltbetrachtung, 2. das Mathematische in dem grundsätzlich weiten und früher erörterten Sinne der satzmäßigen Ableitung von Sätzen aus Grundsätzen und Grundbegriffen, das Mathematische im weiteren Sinne des »Logischen«.

Wir können jetzt beide bestimmenden Mächte der neuzeitlichen Metaphysik noch deutlicher gegeneinander absetzen mit Rücksicht auf ihren Bestimmungsumkreis. Das christlich-gläubige Weltdenken betrifft *das inhaltliche Was* des Seienden im Ganzen und dessen Gliederung. Das Mathematisch-Logische betrifft nicht so sehr das Seiende in seinem Was als *in seinem Wie*, d. h. das *Sein*, sofern sich das Sein aus dem Grundsatz des *primum principium absolutum* bestimmt. Und fassen wir den *Begriff der Metaphysik* im Sinne des Wissens vom Seienden als solchen im Ganzen, dann ergibt sich leicht, wie der ganze Begriff – das, was er wesentlich in sich begreift – gerade von den genannten Mächten bestimmt wird.

Diese aber galt es herauszustellen für die *wirkliche Einsicht*, um die allernötigste Vorbereitung zu sichern für das Verständnis der Gestalt der abendländischen Metaphysik, darin diese ihre Vollendung findet, *die Philosophie Hegels*.

Aber zwischen dem, was wir verfolgten, und Hegel steht *Kant* und seine Kritik eben jener Metaphysik. Allein, auch diese Kanti-



sche Kritik der Metaphysik steht unter der Herrschaft jener Mächte, so sehr er innerhalb dieser Botmäßigkeit das Frühere wandelt. Und so ist es nicht zu verwundern, daß alsbald auf die Kantische Kritik ein neuer Anlauf zur ganzen Metaphysik erfolgt, der jene beiden bestimmenden Mächte zur höchsten Entfaltung bringt, zum Teil gerade *mit den Mitteln*, die Kant erstmals durch seine Kritik bereitgestellt hat.

Es gilt jetzt, den Grundcharakter der Hegelschen Metaphysik zu zeigen und damit zugleich zu erweisen, inwiefern sie als die Vollendung der abendländischen Metaphysik angesehen werden muß. (Vgl. Hegelvortrag 1930<sup>1</sup> und Wintersemester 1930/31<sup>2</sup>).

Die Kennzeichnung des Grundcharakters der Hegelschen Metaphysik sei vorweggenommen durch den Satz: *Hegels Metaphysik ist Theo-Logik und als diese die Vollendung der abendländischen Metaphysik*. Der Satz soll begründet werden durch die Beantwortung der in ihm beschlossenen zwei Fragen.

I. Inwiefern ist für Hegel die Metaphysik *Theo-Logik*?

II. Inwiefern wird die Hegelsche Metaphysik *als Theo-Logik* zur Vollendung der abendländischen Philosophie?

### § 19. Der Grundcharakter der Hegelschen Metaphysik. *Metaphysik als Theo-Logik*

Inwiefern »Theo-Logik«? *Allgemein*: Was heißt das? *Negativ*: Es heißt *nicht*: »Theologie«. Diese hat zur Aufgabe die Erkenntnis Gottes, göttlicher Dinge und ihres Bezugs zu Mensch und Welt. »-logie«: *Aussagezusammenhang* über. Theologie ist so eben eine bestimmte Erkenntnisart mit besonderem *Wissensbereich* und ei-

<sup>1</sup> Martin Heidegger, Hegel und das Problem der Metaphysik. Vortrag in der wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam, 22. März 1930. Anm. d. Hg.: Zur Veröffentlichung vorgesehen in Bd. 80 der Gesamtausgabe.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, Hegels Phänomenologie des Geistes. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31. Gesamtausgabe Bd. 32, hrsg. von Ingrid Görland. Frankfurt a.M.: Klostermann 1980, 3. Aufl. 1997.

genen *Wissensmaßstäben* – und zwar in einem doppelten Sinne: 1. als *natürliche Theologie*, aus bloßer Vernunft und natürlichen Erkenntniskräften des Menschen; 2. als *Offenbarungstheologie*, aus dem Glauben und für den Glauben und die Gemeinschaft einer Kirche. *Theologie* so abgegrenzt gegen Physiologie, Geologie, Biologie, Philologie.

*Positiv: Theo-Logik*, also *Logik*, so zwar, daß die wesenhaft auf *θεός*, christlichen Gott bezogen und darin *gegründet* ist. Demnach ist unsere Frage zweifach gegliedert: a) Inwiefern ist Hegels Metaphysik *Logik*? und b) Inwiefern ist diese *Theo-Logik*?

#### a) Hegels Metaphysik als Logik

##### α) Die logische Wissenschaft als eigentliche Metaphysik

Inwiefern ist die Hegelsche Metaphysik »Logik«? (Vgl. Text des Vortrags<sup>1</sup>).

1. Der *Titel des Hauptwerks*, auf das zu und das tragend und bestimmend für das System, lautet »*Wissenschaft der Logik*«<sup>2</sup>.

2. Hegel sagt in der Vorrede zur 1. Auflage (III, 6)<sup>3</sup> »... die logische Wissenschaft, welche die *eigentliche Metaphysik* oder rein spekulative Philosophie ausmacht, hat sich bisher noch sehr vernachlässigt gesehen.«

3. Mit solchen Feststellungen ist wenig gewonnen, solange man bei dem Titel »logische Wissenschaft« gerade ausschließlich an die überkommene »Schullogik« denkt; »denn ihre Gestalt und Inhalt« hat sich »durch eine lange Tradition fortgesetzt, jedoch in

<sup>1</sup> Martin Heidegger, Hegel und das Problem der Metaphysik. Siehe oben S. 70, Anm. 1.

<sup>2</sup> *Wissenschaft der Logik*. Von D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel. Nürnberg, bey Johann Leonhard Schrag, (2 Bände) 1812/13 u. 1816.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bde I–XIX. Berlin 1832–1845 u. 1887. Bde III–V: *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von Leopold v. Henning, 1833/34, 2. Aufl. 1841. Bd. III (1833), S. 6. (Hervorhebung von Heidegger)

dieser Überlieferung immer mehr verdünnt und abgemagert...« (III, 5)<sup>4</sup>.

4. Die Logik soll als Wissenschaft einen *höheren* Standpunkt nehmen und so eine *völlig veränderte Gestalt* gewinnen. (Vgl. Einleitung, Lasson 24).<sup>5</sup>

Ganz allgemein: Die eigentliche Metaphysik ist »Logik«, aber in höherer Gestalt.

### β) Metaphysik als Logik in höherer Gestalt.

#### Die Logik des Logos als Logik der reinen Wesenheiten

5. Die »Logik« in höherer Gestalt, wie sollen wir sie uns näher bringen? Sie ist nicht darstellbar: a) jetzt nicht, b) überhaupt nicht; wir können sie nur nachvollziehen. *Ausweg: den Anfang ins Auge fassen*, dann das *Höhere und Eigentümliche* gegenüber der niederen und bisherigen Logik ersehen.

6. *Die bisherige Logik*; Wolffs Definition, Kants Definition. *Wolff*: scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate.<sup>6</sup> *Veritas, ordo, connexio: mathematisch. Veritas metaphysica* est ordo plurium in uno<sup>7</sup> ... secundum principium contradictionis<sup>8</sup>. (Baumgarten §§ 78 sqq.<sup>9</sup>). *Kant*: Logik nennen wir die Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft (Urteil, Begriff, Schluß) oder welches einerlei ist, von der bloßen *Form des Denkens*.<sup>10</sup> D.h. nicht auf das *Gedachte*

<sup>4</sup> A.a.O., Vorrede zur 1. Ausgabe, WW Bd. III, S. 5.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig 1923. Einleitung, S. 24: »... daß der Standpunkt dieser Wissenschaft höher gefaßt werde, und daß sie eine völlig veränderte Gestalt gewinne.«

<sup>6</sup> Christian Wolff, Philosophia rationalis sive Logica. Frankfurt u. Leipzig 1790. Pars II. Philosophiae rationalis sive Logicae Prolegomena. § 1. Definitio Logica.

<sup>7</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten, Metaphysica. Halle 1739. § 89.

<sup>8</sup> A.a.O., § 90.

<sup>9</sup> A.a.O.

<sup>10</sup> Vgl. Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, zuerst herausgegeben von G.B. Jäsche (1800). Dritte Aufl., hrsg. von W. Kinkel, Leipzig: Meiner 1904, S. 14: »Diese Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt, oder, welches einerlei ist, von der bloßen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun *Logik*.«

in seinem sachhaltigen Was und Wie, sondern in den Weisen der Gedachtheit von etwas; das aber jeweils das *Seiende in seinem Sein*. Gerade *dieses* [sachhaltige Was und Wie] *grundsätzlich* und *für immer* aus der *Logik ausgeschlossen*.

7. Womit beginnt Hegels Logik? Gerade eben mit dem Sein. »Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare«. <sup>11</sup> Das Sein in dieser unbestimmten Unmittelbarkeit ist das Nichts (und dieses das reine Sein) und doch nicht das Nichts – Übergang vom Sein zum Nichts das *Werden*. Beide dasselbe, daß jedes in sein Gegenteil verschwindet, übergegangen ist – Werden.

Also die »Logik« Hegels handelt nicht vom »Denken«, sondern vom *Sein*, *Nichts*, *Werden*, Dasein, Existenz, Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, Grund, Ursache – Urbegriffe der Metaphysik.

8. Aber in der »Einleitung« (Lasson S. 23) zur »Wissenschaft der Logik« ist ausdrücklich gesagt: Der Gegenstand der Logik sei »das Denken«, bestimmter: das *begreifende* Denken, das den »Begriff« fassende Denken. *Begriff* für Hegel nicht die Allgemeinvorstellung von etwas und das bloße Meinen, sondern Grundbestimmung des Begriffs (nicht vollständig) ist das an der *Sache als solcher Begriffene*, ihre *Sachheit* – *realitas*, *Wesen*, *Wesenheiten*, *essentia*. Die reinen Wesenheiten machen den Inhalt der Logik aus. (Vgl. Vorrede, WW III, 8) <sup>12</sup> Begriff »Logos« in dieser Bedeutung. Daher »am wenigsten ist es der Logos, was außerhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll.« (Vorrede zur zweiten Ausgabe, Lasson S. 19).

9. *Logik: Wissenschaft vom Logos*, d. h. von den Wesenheiten der Dinge, d. h. »Metaphysik«. – Aber so nur ein anderer Name bzw. ein alter Name für eine von altersher ontologische Disziplin? Schon bei Aristoteles λόγος für εἶδος!!!

<sup>11</sup> Hegel, Wissenschaft der Logik (Lasson), S. 66.

<sup>12</sup> Vgl. a. a. O. (Lasson), Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 7: »... reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen.«

γ) Die höhere Logik als Logik der Vernunft

10. *Höhere Logik*: d. h. Logos, Vernunft und Begriff *höher*, in ihrem Wesen umfassender. αα) *Wesen der Vernunft* – als *Stufe des Bewußtseins*, ββ) *Wahrheit der Vernunft als Geist*.

αα) Das Wesen der Vernunft als selbstbewußtes Wissen

*Vernunft gefaßt als eine Stufe des Bewußtseins* (bei Kant: Vermögen der Prinzipien), *Gestalt und Weise, wie das Bewußtsein heraustritt. Phänomenologie!*

(1) Bewußtsein – unmittelbares Vorstellen des bewußten Gegebenen, Gegenstand; unvermittelt ihm verbunden, »an sich«.

(2) *Selbstbewußtsein* – Rückwendung des Bewußtseins auf sich selbst und so sich selbst für sich, in gewisser Ablösung vom An-sich.

(3) Verneinung beider – weder nur das eine noch nur das andere, sondern das Eine, *indem* es das Andere. Das Bewußte so als im Selbstbewußtsein Gewußtes, das an sich auch »und« für sich.

ββ) Die Wahrheit (das Sichselbstwissen) der Vernunft  
als absoluter Geist

Die Wahrheit, das Wesen, d. h. die possibilitas der Vernunft, aber ist der *Geist*, der das Sichselbstwissen der Vernunft selbst im Ganzen ermöglicht.

Der Geist ist über jede vereinzelte Bezüglichkeit – des Subjekts auf ein Objekt, des Subjekts auf ein Subjekt, des Subjekts auf ein Objekt im Subjekt nur – hinaus. Die Ermöglichung dieser Relativität, d. h. das *Ab-solute*, darin alle »Gegensätze« aufgehoben. Nicht nur der negative Begriff des *Absoluten*, d. h. nicht das Beziehungslose, sondern was alle Bezüge aufgehoben hat.

*Das heißt aber nicht gegen* die Entgegensetzung als solche – diese ein »Faktor des Lebens« –, sondern gegen das absolute Fixieren des Gegensatzes und seiner Glieder; gegen das bloße

Verharren im Widerspruch, statt die Einheit des Widerspruchs in einem *höheren* zu begreifen. Vgl. oben Sein – Nichts. Nicht gleich  $A \neq \text{non } A$ ; aber nicht nur  $\neq$ , sondern auch  $=$ ; sofern jedes von jedem unterschieden ist, gleich im »nicht«.

*Höhere Logik: Logos als das Absolute.* Grundgesetz der »Logik«, Satz vom Widerspruch, *aufgehoben*. (tollere – wegheben, nicht dabei bewenden lassen; elevare – hinaufheben; conservare – aufheben, aufbewahren).

b) Logik als System des absoluten Selbstbewußtseins Gottes:  
Theo-Logik

Inwiefern ist diese »Logik« »Theo-Logik«? Diese Antwort wurde im Grunde schon gegeben, sofern die »Logik« die Wissenschaft »des« Absoluten ist.

(1) Aber den *Hegelschen* Begriff des *Absoluten* gilt es näher zu kennzeichnen, und zwar in der Absicht, deutlich zu machen, inwiefern die Wissenschaft der Logik als Wissenschaft »des« Absoluten *Metaphysik*, d.h. *Wissenschaft vom Sein des Seienden schlechthin*, d.h. dem *unendlichen Ganzen seiner Wesenheiten* ist.

(2) Das Absolute als *absolute* »Identität«. Begriff der »Identität« im deutschen Idealismus! Fichte, Schelling. Identitas, das ist transzendental-logisch die leere Einerleiheit des Selbigen! Leibniz schon: Identität: Zusammengehörigkeit des Zusammengehörigen. Das Zusammengehörige im Idealismus: Ich und Nicht-Ich, Intelligenz und Natur, Subjekt und Objekt.

*Absolute Identität*: nicht nur Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt, sondern Ermöglichung dieser; das *Absolute* hat seine *Wirklichkeit* gerade *in diesem Ermöglichen*. Das Werden des Seienden im Ganzen seines Seins und zwar nach seinen wesensmäßigen Werdegsetzen seines Wesens.

Die absolute Identität ist die Ermöglichung der absoluten *Wirklichkeit des Wirklichen*. Die *absolute Wirklichkeit* ist das Wesensganze der Wesenheiten, d.h. der Wesensbegriffe in ihrer *absoluten Gedachtheit*. Uns sagt Hegel in der Einleitung zur »Logik«

ausdrücklich: »Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*«<sup>15</sup> Dieses Reich (des reinen Gedankens) ... *omnitude realitas im absoluten logischen Sinne.*

Die *Metaphysik* als Wissenschaft vom Sein des Seienden ist »Logik« und diese Logik ist Logik »des« Absoluten, d.h. Gottes. Genitiv bewußt zweideutig! Nicht nur ein genitivus objectivus: *Darstellung Gottes*, sondern genitivus subjectivus: das *Wesen* Gottes, wie er *west als absoluter Geist*.

Die Logik ist das System des absoluten Selbstbewußtseins Gottes; sie ist wesentlich Gottbezogen und Gottgegründet. *Die Metaphysik Hegels ist Logik im Sinne der Theo-Logik.*

### § 20. Die Vollendung der abendländischen Philosophie in der Metaphysik als Theo-Logik und die Fragwürdigkeit dieser »Vollendung«

Inwiefern ist die Hegelsche Metaphysik als diese Theo-Logik *Vollendung* der abendländischen Philosophie?

*Vollendung* besagt hier: *nicht mehr höher*, das Absolute *überhaupt gewußt*. Aber dieses doch schon in der vorkantischen Metaphysik! Rückfall? Nein, dort *nur endliches*, theoretisch-spekulatives Wissen. Kant: endliches praktisches Wissen.

Jetzt *unendliches Wissen*, nicht in Bezüglichkeiten, Endlichkeiten. Jetzt mit dem *perfectum* (mathematisch: *consentiens*) Ernst gemacht: Identität absolut; *perfectissimum* als absoluter Geist. Metaphysik im *Was* (Gott) und *Wie* (Satz vom Widerspruch) *absolut*. Das Wissen als absolutes sich gleichsetzend mit dem abso-

<sup>15</sup> A.a.O. (Lasson), S. 31.

luten Sein, als dieses schaffend und so wissend und eigentlich schlechthin seiend.

*Die abendländische Philosophie*

*im Anfang*

*tieфste Not der Fragwürdigkeit*  
im Kampf mit den unbeherrsch-  
ten Mächten der Wahrheit und  
der Irre. Philosophie die höchste  
das Volk erregende und sein  
Dasein klärende Macht.  
Reichtum der Entscheidung,  
Augenblick der Entscheidung.

*am Ende*

*höchste Seligkeit der Aufhe-*  
*bung aller Gegensätze;*  
Ohnmacht bloßer Begriffs-  
gegensätze;  
Versagen und Ersterben alles  
Fragens.  
Leere Ewigkeit des Entschei-  
dungslosen.



## SCHLUSS

### § 21. Auseinandersetzung und Einsatz

*Was Aus-einander-setzung nicht ist und was sie ist.* Keine formelle Widerlegung, Nachweis von bloßen Unrichtigkeiten, sondern *Scheidung* – und das nur aus Entscheidung. *Entscheidung* nur als Einsatz in das Dasein; die Entscheidung *für*.

*Einsatz als standhaltendes Waltenlassen des Schicksals. Weisheit* – Wissen – Wissen des Nichtwissens – *Fragen*. Die innerste und weiteste Geschichte weder dem Zufall noch der *Behåbigkeit* (unser Volk wird schon wieder Wissenschaft wollen) *des Üblichen* überlassen.

*Wissen*, daß *wir nicht wissen*; nicht als Feststellung, sondern Einsicht in die Notwendigkeit des *Handeln*-müssens. Dieses Handeln als *Fragen* nicht um des Fragens willen, sondern *Antwort*; Antwort der *Einsatz*: Ergreifen einer notwendigen Möglichkeit, Sichaussetzen der *Notwendigkeit* des Schicksals, Sichfügen in die Freiheit einer Entschliebung. Der Einsatz selbst als wissendes Fragen des *Wissenwollens*; der Einsatz selbst als *Lehren*.

»Einsatz« Leit- und Schlagwort; es ist gut, wenn begriffen wird, was es bedeutet, und d. h., was es fordert.

Als ich vor vier Jahren am Schluß meiner Antrittsvorlesung<sup>1</sup> in betonter Weise vom Einsatz der Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins sprach, erhob sich allenthalben entrüstete Zurückweisung. Die Metaphysik [?] sei doch nicht subjektiver Willkür ausgeliefert; persönliche Stimmung werde zum Maßstab der Wahrheit gemacht. Ich habe bis heute unterlassen, der »Kritik«

<sup>1</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? Antrittsvorlesung, gehalten am 24. Juli 1929 in der Aula der Universität Freiburg i. Br. Bonn: Cohen 1929, 14. Aufl. Frankfurt a.M.: Klostermann 1992.

zu antworten; sie wird durch die Wahrheit selbst in ihrer Nichtigkeit offenkundig werden.

*Einsatz* in die Möglichkeiten: d. h. in das wesenhaft Ungewisse. Es ist *kein Einsatz*, wenn zuvor alles gesichert und bereitgestellt ist, etwas gelingt, brav und voll etwas zu verwirklichen, von-statten gehen läßt, wobei mir nichts geschehen kann. Es ist aber ebensowenig Einsatz, wenn man blindlings losrennt – ohne Rücksicht darauf, ob es gelingt oder nicht. Sondern zum Einsatz gehört der *Wille*, daß es gelingt; aber auch der Mut, dazu zu stehen, wenn es nicht gelingt, d. h. zu *lernen*; nicht um künftig vorsichtig und im Zuwider zu reden, sondern um die Kraft zu zügeln und sie so um so sicherer und mutiger ins Spiel zu bringen und den Mut des Handelns möglichst weit und lang auszurichten.

Noch sind der Zeitgenossen auf allen Gebieten unseres heutigen staatlichen Daseins recht viele, auch unter denen, die jetzt Parteiabzeichen und dergleichen tragen, bei denen in der Existenz und Grundhaltung sich nicht das Geringste gewandelt hat. Man verhält sich so: 1. Man erklärt die Bereitschaft mitzuarbeiten, 2. aber man wartet ab, wie die Dinge sich entwickeln; 3. bei diesem Abwarten hofft man, es möge wieder so werden wie früher, nur daß eben alles jetzt nationalsozialistisch heißt. 4. Diese Haltung redet sich dann noch ein, sie sei überlegen und vernünftig und sachlich.

Beispiel: Es wird gesagt: »Der neue deutsche Staat ist noch nicht da.« Dann hat man nur diese negative Feststellung in der Auslegung: es ist noch gar nichts mit der ganzen Bewegung, und es ist höchst fraglich, ob es wird – und ganz im Verborgenen vielleicht: hoffentlich wird es nichts. Die erstliche Auslegung aber ist: Er ist noch nicht da, aber wir wollen und werden ihn schaffen und haben schon zugegriffen und werden nicht locker lassen, sondern eher straffer uns binden.

Aber diese ganze Haltung, wenn sie noch so gut gemeint ist, schließt sich ja völlig vom eigentlichen Geschehen und seiner inneren Forderung aus.

Das deutsche Volk gehört nicht zu jenen Völkern, die ihre Me-

taphysik bereits verloren haben. Das deutsche Volk hat seine Metaphysik noch nicht verloren, weil es sie nicht verlieren kann. Und es kann sie nicht verlieren, weil es seine Metaphysik noch nicht besitzt. Wir sind ein Volk, das seine Metaphysik *erst gewinnen* muß und gewinnen *wird*, d. h. wir sind ein Volk, das noch *ein Schicksal* hat. Sehen wir zu, daß wir diesem Schicksal *nicht entgegen* sind, sondern *in ihm* und *mit ihm unsere Wegstrecke durchmessen*.

# VOM WESEN DER WAHRHEIT

*Wintersemester 1933/34*



## EINLEITUNG

### Verfänglichkeit und Unumgänglichkeit der Wesensfrage

#### *§ 1. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und das Wollen des Wahren unseres Daseins*

Wir fragen nach dem Wesen der Wahrheit. Das bedeutet zunächst: Wir wollen erkunden, was denn Wahrheit »überhaupt« sei, worin dergleichen »eigentlich bestehe«. Dieses Fragen nach dem *Wesen* der Wahrheit ist doch offensichtlich ein »tiefsinniges« und »wichtiges« Unterfangen. Oder scheint das nur so? Bedenken wir einmal, was das heißt: etwa über das Wesen der Gefahr nachsinnen, den allgemeinen Begriff der Gefahr ausgiebig erörtern – und dabei die wirklichen Gefahren übersehen, dem Gefährlichen nicht gewachsen sein. Was soll das: etwa über das Wesen der Ehre tief sinnige Betrachtungen anstellen, fleißig den allgemeinen Begriff der Ehre bearbeiten – und zugleich gar ehrlos sein und ehrlos handeln. Und so: dem Wesen der Wahrheit nachjagen, über den Bau und Inhalt des Wahrheitsbegriffes eifrig streiten – und dabei das Wahre verkennen und vernachlässigen.

Ist das nicht ein höchst verfängliches Treiben: dem Wesen der Dinge nachgrübeln und hinter den Begriffen herdenken – und den Dingen selbst sich entziehen? Unter dem Schein des Tiefsinns der Wirklichkeit ausweichen?

Ein bodenloses und eitles Unterfangen vollends scheint es, nach dem Wesen der Wahrheit zu fragen, wo die Not unseres Daseins uns bedrängt und es *einzig gilt*, daß wir selbst *wahr seien* und *in der Wahrheit bleiben*. Wer möchte hier auch nur einen Augenblick schwanken, wo zur Wahl steht, entweder den allge-

meinen Begriff der Wahrheit auszudenken, oder das Wahre unseres Seins und Handelns zu fassen und zu vollbringen. Wer zweifelt dann noch an der Verfänglichkeit und Eitelkeit der Wesensfrage?

Drum lassen wir sie; suchen wir nicht das Wesen von Wahrheit überhaupt, sondern fassen wir das Wahre, das einzig Wahre, das unserem Dasein jetzt und hier Gesetz und Halt ist. Dieses Wahre – woran ist es kenntlich, so daß wir es vom Unwahren sogleich und sicher absetzen? Dieses Wahre – wie verbürgt es sich *als* das Wahre, wer oder was steht dafür ein, daß dieses Wahre nicht ein einziger großer Irrtum ist? Können wir das Wahre vollbringen und festhalten, ohne daß wir sicher sind, daß wir nicht doch dem Unwahren zum Opfer fallen?

Wie sollen wir dessen sicher sein, wenn wir nicht zwischen Wahrem und Unwahrem entscheiden und entschieden haben? Wie sollen wir da entscheiden, wenn wir das Wahre nicht vom Unwahren unterscheiden, und wie sollen wir hier unterscheiden, wenn wir nicht wissen, was das Wahre zum Wahren und das Unwahre zum Unwahren macht?

Und wie das, wenn wir nicht wissen, was Wahrheit ist und was Unwahrheit, worin ihr Wesen besteht? Gerade, wenn wir in höchster und einziger Leidenschaft nur das Wahre unseres Daseins wollen, können wir nicht darauf verzichten, um das zu wissen, was denn Wahrheit ist und was sie von Unwahrheit unterscheidet und scheidet. So verfänglich, verstiegen und leer die Wesensfrage sich ausnimmt, so *unumgänglich* ist doch ein Wissen um das Wesen der Wahrheit.

Demnach sind wir mit unserem Vorhaben, nach dem Wesen der Wahrheit zu fragen, gleichwohl im Recht; denn wir fragen darnach, um es zu wissen, was Wahrheit überhaupt ist. Aber andererseits bleibt dann bestehen, daß wir uns dann an den allgemeinen Begriff verlieren, der bloßen Idee nachjagen, zu deutsch: an dem Anblick, den das bietet, was Wahrheit überhaupt ist, haften bleiben, diesen Anblick, der ja etwas ist, vor uns hin-, vorstellen; daher auch die Rede von der Wesensschau. Nach dem Wesen

fragend werden wir Zuschauer und vergessen das Handeln und die Wirklichkeit zumal.

Wir müssen bei aller Unumgänglichkeit des Wissens um das Wesen die Verfänglichkeit und Gefahr der Bodenlosigkeit jeder Wesensfrage in Kauf nehmen. So scheint es und so schien es seit langem, seitdem *Platon* das Wesen der Dinge als »Idee« bestimmte.

Aber die Frage ist doch zuvor, ob damit das Wesen als solches getroffen werde, oder ob diese Fassung des Wesens als »Idee« nicht der Anlaß zu einem großen, jahrhundertelangen Irrtum wurde. Das ist eine Frage, d. h. es ist gar nicht ausgemacht, ob denn das Wesen eines Dinges und zum Beispiel das Wesen der Wahrheit gesucht werden darf in dem, was wir uns allgemein als Begriff der Wahrheit denken, ob das Wesen in die Idee gesetzt und dort gesucht werden darf.

Wenn das aber offen bleiben muß, dann wird es plötzlich mit jener Verfänglichkeit der Wesensfrage anders.<sup>1</sup> Dann ist am Ende nicht ohne weiteres das Fragen nach dem Wesen verfänglich, sondern einzig und allein die seit langem übliche Art und Weise, *wie* man im voraus das *Wesen des Wesens* bestimmt, eben als *Vorstellen von etwas* im allgemeinen – als *Begriff und Idee*.

Also hängt alles daran, *wie* wir die Wesensfrage stellen, d. h. *was* wir unter dem Wesen von etwas *eigentlich* verstehen und *welcher Art* dieses *Verständnis* ist. Hieraus ergibt sich eine klare und einfache Anweisung für unser weiteres Vorgehen: Bevor wir der Wahrheit in ihrem Wesen nachfragen, gilt es heraus- und sicherzustellen, wie es um das *Wesen des Wesens* steht.

Freilich bleibt jetzt zunächst der Verdacht, daß wir uns erst recht in die höchsten Höhen der sogenannten Abstraktion verlieren, wo nicht mehr zu atmen ist. Wesen der Wahrheit – das schien doch noch einigermaßen inhaltlich bestimmt; aber Wesen des Wesens, da verflüchtigt sich alles, das grenzt hart an leere Wortspielerei.

<sup>1</sup> Wir *müssen* nach dem Wesen fragen. Demnach nicht das Fragen als solches verfänglich. Was dann? *Wesen?*



§ 2. Die Frage nach dem Wesen des Wesens.  
Voraussetzungen und Ansatz

a) Das Wesentlichwerden des Daseins in der eigentlichen Sorge um sein Seinkönnen und das Erwirken des Wesens der Dinge.

Das Wie des Wesens

Wir beginnen, das Wesen als solches zu kennzeichnen, indem wir sagen: *das Wesen west*, und indem wir das also erläutern:

Das Wesen unseres *Volkes* ist das, was unser Tun und Lassen, sofern wir zu uns selbst gekommen sind, von Grund aus im Ganzen durchherrscht.

Das Wesen unseres *Staates*: was unser Volk als Ganzes in das Gefüge der Dauer eines selbstverantwortlich handelnden Daseins hineinzwingt und festigt.

Das Wesen der *Arbeit*: was den Vollzug der Weltbemächtigung im Kleinsten und Größten als Ermächtigung unseres Daseins durchwaltet.

Das Wesen der *Welt*: was unser Dasein im Ganzen, seiner Tiefe und Weite, bedrängt, was uns entweder von uns selbst wegtreibt oder uns über uns hinaushebt in die Größe unseres Schicksals.

Das Wesen des *menschlichen Daseins*: das, worin wir hineingeworfen und hineingebunden sind, was wir daseiend bezwingen oder dem wir unterliegen, was uns ein Jubel ist oder eine Feigheit.

Das Wesen der Welt und der Weltdinge und das Wesen des Daseins des Menschen in der Welt: beides *in einem* das Wesen des Seienden im Ganzen. Dieses Wesen läßt sich nicht in leeren Begriffen zusammendenken und vorstellen und in einem System von Begriffen darstellen. Weil es das Seiende je nach dessen Seinsart vielgestaltig durchherrscht, läßt es sich nur herausstellen, indem Menschen, Völker in ihrem Machtgefüge, in ihren Werken, in der Art, wie sie ihr Schicksal tragen, *den Geist der Erde verwandeln*. Das Wesen des Seienden kommt nur an den Tag, indem der Mensch, gewurzelt in seiner Herkunft und Be-

stimmung, das Wesen *erwirkt*. Die *Erwirkung des Wesens* der Dinge geschieht in der *Auseinandersetzung* mit dem Seienden, sofern wir in dieser am Wesen der Dinge wachsen oder daran zugrundegehen. Das Wesen der Dinge ist nur zu erwirken in der Art und dem Ausmaß, in dem wir selbst als Volk und jeder Einzelne im Volk im Dasein *wesentlich* werden, – wesentlich, d. h. ins Gesetz und Gefüge des Seienden gebunden.

Die Grundleistung, durch die unser Dasein allein wesentlich werden kann, ist die Erweckung des Mutes zu uns selbst, zu unserem Dasein inmitten der Welt. Der Mut zum eigenen ursprünglichen Dasein und seinen verborgenen Mächten ist die Grundvoraussetzung jeder Erwirkung des Wesens der Dinge. Dieser Mut schafft erst das Gemüt, die Grundstimmungen, in denen das Dasein an die Grenzen des Seienden im Ganzen hinaus- und zurückschwingt. Das Wesen begegnet nicht in einem Einfall, gestaltet sich nicht durch eine »Theorie«, stellt sich nicht dar in der Lehre. *Das Wesen erschließt sich nur dem ursprünglichen Mut des Daseins zum Seienden im Ganzen*. Warum? Weil der Mut ausgerichtet nach vorn bewegt; er löst sich vom Bisherigen, er wagt das Ungewohnte und besorgt das Unabwendbare. Der Mut aber ist kein bloßes zuschauendes Wünschen, sondern der Mut macht sein Wollen in klaren und einfachen Aufgaben fest und zwingt und spannt ein alle Kräfte, Mittel und Bilder nach sich.

Nur indem die eine Sorge des menschlichen Daseins, die um sein Seinkönnen und Seinmüssen, die Sorge schlechthin wird, vollzieht sich der Vorstoß des Menschen in die Welt, stellt sich deren Walten und Herrschaft heraus in Gesetz, Gefüge, Haltung und Werk. Nur so öffnet sich das Seiende und jegliches Ding in seinem Wesen.

Im gewöhnlichen Dahintreiben jagt und hastet der Mensch, ja oft ein ganzes Volk, nach zufälligen Gegenständen und Gelegenheiten, durch die sie in kleine und große Stimmungen versetzt und darin gehalten sein wollen. Und alsbald ist der Mensch verwundert, wenn er sich gezwungen sieht, immer neue Mittel der An- und Aufregung zu ersinnen und beizubringen. Statt zu be-

greifen, daß es umgekehrt zuvor gilt, *Grundstimmungen* zu schaffen und zu wecken aus dem *ursprünglichen Mut*, daß dann alle Dinge sichtbar, entscheidbar werden und beständig. Wiederhole: der Mut zum eigenen Ursprünglichen.

Wenn es jedoch so um das Wesen steht, dann ist die Wesensfrage nicht nur nicht verfänglich, sondern jenes Fragen, das uns ohne Umschweife in der Wirklichkeit hält und da zur Entscheidung zwingt. Das Wesen ist nicht, was vorgestellt, erfaßt werden könnte, denn alles Vorstellen ist wegstellen; nicht wegstellen wollen wir, sondern ergreifen, und zwar in der vorgreifenden Entschlossenheit des Mithandelns, im mutvollen Ergreifen des Wesens im *Vorgriff*.

Und wollen wir nun das Wesen der Wahrheit fassen, d. h. erwirken, dann bedeutet das: Wir müssen handelnd erfahren und beweisen, wieviel Wahrheit wir ertragen und aushalten; je nach diesem Maß stellt sich uns die Wahrheit als solche heraus, nämlich als das, was unser Dasein in seinem Sein sicher, hell und stark macht.

Käme es dagegen nur zu einer sogenannten »Definition«, die, schulgerecht gebaut, alle bisher bekannt gewordenen Merkmale der Wahrheit zusammenfaßte, dann wäre das eine Irreführung.

#### b) Die Frage nach dem Was des Wesens.

##### Das Zurückhören in den griechischen Anfang

Zwar haben wir jetzt verdeutlicht, *wie* das Wesen west, aber doch nicht, *als was*. Der innerste Bestand des Wesens des Seienden im Ganzen ist damit nicht bestimmt. Darnach fragen, d. h. ausmachen wollen, worin das Sein alles Seienden im Grunde besteht, ist eine Vermessenheit. Und doch dürfen wir dieser Frage nicht ausweichen. Gesetzt, sie müßte ohne Antwort bleiben, dann müssen wir auch dieses wirklich erfahren und in dieser Erfahrung solchen Versagens unseres Daseins inne werden.

Das Wesen des Seienden west; aber worin besteht es eigentlich? Das ist keine Frage eines Einzelnen; der mag sie jeweils gerade

ausdrücklich in eine sprachliche und satzmäßige Fassung bringen. Die Frage selbst schwingt in unserem Dasein – und das seit Geschlechtern, seit unser Dasein seine Grundstellung durch den Anfang der griechischen Philosophie erhalten hat. Seitdem bestehen die Frage und die Anläufe zu ihrer Beantwortung. Seitdem muß jeder Fragende, schon allein um in die rechte Schwingungslage der Frage als solcher zu kommen, dorthin zurückhören. Das bedeutet nicht: zur Antike zurückkehren und sie zum starren Maßstab alles Daseins erklären. Es ist *nicht Willkür* oder gar irgendein gelehrter Brauch, sondern *tieftste Notwendigkeit* unseres deutschen Daseins, wenn wir in diesen griechischen Anfang *zurückhören*.

Es bedeutet: begreifen lernen, daß jener große Anfang unseres Daseins über uns hinweg uns vorausgeworfen ist als jenes, was wir einzuholen haben, – wiederum nicht, um ein Griechentum zu vollenden, sondern um die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens auszuschöpfen und zur Herrschaft zu bringen.

Es gilt zu begreifen, daß unser Dasein, bei allen Fortschritten und Errungenschaften, am Anfang gemessen zurückgeblieben ist und auf Seitenwegen sich verlaufen und verloren hat.

### § 3. Der Spruch des Heraklit. *Der Kampf als Wesen des Seienden*

Wenn wir so, mit dem ursprünglichen Mut unseres Daseins, nach vorn gerichtet zurückhören zu den Stimmen des großen Anfangs – nicht, um Griechen und griechisch zu werden, sondern um die Urgesetze unseres germanischen Menschenstammes in der einfachsten Eindringlichkeit und Größe zu vernehmen und uns selbst dieser Größe zur Prüfung und Bewährung zu stellen –, dann hören wir jenen Spruch, der die erste und entscheidende große Antwort gibt auf unsere Frage, worin das Wesen des Seienden bestehe und wese. Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων

δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. (Heraklit, Fragment 53; Bywater XLIV<sup>1,2</sup>)

Wie sehr dieser Spruch vergessen, verkannt und verdorben ist, das beweist gerade der verhältnismäßig häufige Gebrauch. Krieg, Kampf ist der Vater aller Dinge – mehr weiß man nicht zu berichten und zitiert dieses Bruchstück meistens bei Gelegenheiten, wo man sich so gleichsam entschuldigt, daß es Zwietracht gegeben habe. Und der Sinn ist dann: der Kampf ist eben – leider!?

Hier ist nicht die Gelegenheit, den Spruch einer allseitigen förmlichen Auslegung zu unterziehen, sondern lediglich in Absicht auf unsere nächste, aber auch weitere und eigentliche Leitfrage.

#### a) Der erste Teil des Spruches.

Der Kampf als Macht der Erzeugung und Bewahrung:  
innerste Notwendigkeit des Seienden

Groß und einfach steht am Beginn des Spruches: πόλεμος, Krieg.<sup>3</sup> Gemeint ist dabei nicht das äußere Vorkommnis und die Voranstellung des »Militärischen«, sondern das Entscheidende: das Stehen gegen den Feind. Wir haben mit »Kampf« übersetzt, um das Wesentliche festzuhalten; aber andererseits ist wichtig zu bedenken: es heißt nicht ἀγών, Wettkampf, in dem zwei freundliche Gegner ihre Kräfte messen, sondern Kampf des πόλεμος, Krieg; d. h. es gilt Ernst in dem Kampf, der Gegner ist nicht ein Partner, sondern Feind. Der Kampf als Stehen gegen den Feind, deutlicher: das Durchstehen in der Auseinandersetzung.

Feind ist derjenige und jeder, von dem eine wesentliche Bedro-

<sup>1</sup> Über Heraklit nur das eine verhältnismäßig sicher überliefert: er stammte aus adligem Herrschergeschlecht, 6./5. Jahrhundert.

<sup>2</sup> Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Erster Band, 4. Aufl. Berlin 1922, S. 88. Heraklit, Fragment 53.

Herakliti Ephesii reliquiae rec. I. Bywater. Oxonii 1877. Fragment XLIV.

<sup>3</sup> Die zwei Hauptteile des Spruches: I. bis καί, II. bis finis.

hung des Daseins des Volkes und seiner Einzelnen ausgeht. Der Feind braucht nicht der äußere zu sein, und der äußere ist nicht einmal immer der gefährlichere. Und es kann so ausssehen, als sei kein Feind da. Dann ist Grunderfordernis, den Feind zu finden, ins Licht zu stellen oder gar erst zu schaffen, damit dieses Stehen gegen den Feind geschehe und das Dasein nicht stumpf werde.

Der Feind kann in der innersten Wurzel des Daseins eines Volkes sich festgesetzt haben und dessen eigenem Wesen sich entgegenstellen und zuwiderhandeln. Um so schärfer und härter und schwerer ist der Kampf, denn dieser besteht ja nur zum geringsten Teil im Gegeneinanderschlagen; oft weit schwieriger und langwieriger ist es, den Feind als solchen zu erspähen, ihn zur Entfaltung zu bringen, ihm gegenüber sich nichts vorzumachen, sich angriffsfertig zu halten, die ständige Bereitschaft zu pflegen und zu steigern und den Angriff auf weite Sicht mit dem Ziel der völligen Vernichtung anzusetzen.

πόλεμος, Kampf (gegen den Feind durchstehen) umgreift und durchzieht πάντα, alles; πάντων – das Seiende insgesamt, alles im Ganzen. Daraus entnehmen wir von vornherein die Tragweite des Spruches; er betrifft nicht etwa nur das Kämpfen als menschliches Verhalten, sondern *alles* Seiende. Und der Kampf ist wiederum *nicht* etwa eine bloße Begleiterscheinung (zwar durchgängig, aber eben doch nur auch mit vorkommend), sondern dieses: was das Seiende im Ganzen bestimmt, bestimmt es in ausgezeichneter Weise. Und dieses jedesmal in zwei verschiedenen Gestalten.

πατήρ – βασιλεύς, nicht nur neben »Vater«, Erzieher, auch noch Beherrscher, sondern scharf gegeneinander abgesetzt und doch zugleich in Beziehung gebracht durch das μέν – δέ. Demnach hat »Vater« eine vertiefte Bedeutung. Das will zunächst sagen: Der Kampf läßt nicht nur das Seiende zudem, was es je dann ist, hervorgehen, er lenkt und regelt nicht nur die Entstehung, sondern er beherrscht auch den Bestand; das Seiende ist nur in seiner Beständigkeit und Anwesenheit, wenn es durch den

Kampf als seinen Beherrscher bewahrt und verwaltet wird. Der Kampf tritt also keineswegs von den Dingen zurück, sobald sie sich einmal in die Wirklichkeit hinausgewunden haben, sondern eben gerade dieses *dann* Bestehen und Wirklichsein ist nur eigentliches im Kampf. Hierdurch wird erst der volle Machtbereich des Kampfes deutlich, wie er in allem Seienden, sofern es ist, zuvor schon ständig waltet, d. h. das Seiende in seinem Sein ausmacht.

Der Kampf durchwaltet in gedoppelter Macht das Ganze des Seienden als Macht der Erzeugung und als Macht der Bewahrung. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß überall da, wo kein Kampf herrscht, Stillstand, Ausgleich, Gleichmaß, Mittelmäßigkeit, Harmlosigkeit, Verkümmern, das Bruchige und Laue, Verfall und Zusammenbruch, kurz: das Vergehen, von selbst einsetzt.

Das bedeutet: die Mächte der Zerstörung und Zerrüttung hausen *im* Seienden selbst; im Kampf und durch den Kampf sind sie nur gebändigt und gefesselt. Und selbst so sind diese Mächte noch zu verneinend gefaßt und nicht im griechischen Sinne, denn im Grunde brechen sie aus als das Unbändige, Zügellose, Rauschhafte und Wilde, Rasende, Asiatische. Wir müssen uns hüten, diese Mächte mit christlichen Maßstäben des Bösen und Sündigen abzuwerten und in die Verneinung zu rücken. Der Kampf ist daher auch nicht gemeint als: Streit und Hader vom Zaun gebrochen und aus Willkür betrieben; der Kampf ist *innerste Notwendigkeit* des Seienden im Ganzen und daher Auseinandersetzung mit und zwischen den *Urmächten*. Was Nietzsche als das Apollinische und Dionysische bezeichnet, sind die Gegenmächte dieses Kampfes.

Soweit die Auslegung des *ersten Hauptteils* des Spruches bis zum καί. Kurz: 1. die Wesensmacht, 2. der Bereich der Macht, 3. der Doppelcharakter der Macht (der Erzeugung und Bewahrung), 4. beides zusammengehörig.

## b) Der zweite Teil des Spruches.

Das Walten der Doppelmacht des Kampfes  
und die entscheidenden Machtbereiche

Dieses wird nun erläutert durch den *zweiten Hauptteil*, der mit καί beginnt; und hier erfahren wir ein Zweifaches: 1. in welcher Weise die Doppelmacht des Kampfes waltet, 2. welche Machtbereiche als die entscheidenden gelten und was das bedeutet. Und zwar: (zu ergänzen) ist das *erzeugende und bewahrende Walten* in allem Seienden folgender Art.

Vom πόλεμος wird gesagt: ἔδειξε – ἐποίησε; wir übersetzen: er stellt heraus, er läßt hervorkommen (und ergänzten dabei: »in die Offenbarkeit«). Gewöhnlich und »richtig«: er »zeugt«, er »macht«. Unsere Übersetzung jedoch sollte den eigentlich griechischen Sinn der Worte verdeutlichen. Darnach liegt es nicht einfach daran, daß der Kampf irgendein Ergebnis hat, bzw. umgekehrt, daß irgendeine Wirklichkeit auf den Kampf als ihre Ursache zurückweist, sondern es ist vor allem damit gesagt, in welchem Sinne die Griechen das dergestalt durch den Kampf zu Sein kommende Seiende im voraus verstehen. Der Sinn des Seins besagt es: Herausgestelltheit – nämlich als geprägtes, begrenztes, bestandhaftes Gebilde – in die *Sichtbarkeit*, besser: *Vernehmbarkeit*. Was so herausgestellt und angewiesen ist in seine Zugehörigkeit zum »Seienden«, das »ist«.

Und dasselbe bedeutet ἐποίησε; daran ist nicht so sehr der bloße Vollzug des Machens zu sehen, sondern daß das Machen, *Herstellen*, die Grundleistung vollbringt, etwas als fertig in sich ruhend in die Verfügbarkeit und Vernehmbarkeit zu stellen. Denn seiend ist den Griechen, was in der Begrenzung geprägt und damit anwesend und in solcher Anwesenheit beständig ist. *Sein: geprägte bestandhafte Anwesenheit*.

So allererst wird deutlich, wie unmittelbar der Kampf im Walten seiner Macht das Sein des Seienden als solches durchherrscht, denn Kampf erweist sich als: ins Sein stellen und darinhalten, indem er es entspringen läßt, um es doch festzuhalten. *Ursprung des Seins*.



Wir fragen jetzt nach dem, was im zweiten Hauptteil des Spruches ausgesprochen ist: welche Machtbereiche als die entscheidenden gelten und was das bedeutet. Gesprochen wird von Göttern, Menschen, Knechten und Herren. Offensichtlich sind das nicht irgendwelche beliebigen Bezirke innerhalb des Ganzen des Seienden, sondern das Seiende im Ganzen wird gerade von da her in entscheidender Weise bestimmt.

Inwiefern? Könnten nicht ebensogut andere Bereiche aufgeführt werden? Warum nicht Tier und Pflanze, Land und Meer, Feuer und Luft, Lebendiges und Totes? Warum auf Menschliches und Göttliches beschränkt? Aber so fragen wir verkehrt. Wieso? Weil wir nicht den Grundgehalt des Spruches festhalten. Das will sagen: Es handelt sich überhaupt nicht darum, gewisse Bezirke des Seienden etwa beispielhaft zu nennen, sondern darum, die *Grundweisen des Seins* überhaupt in ihrem Ursprung aus dem Wesen des Seins sichtbar zu machen: das Gottsein, Menschsein, Knechtsein, Herrsein.

Und wiederum genügt es nicht, diese Grundweisen des Seins lediglich als eine Aufzählung verschiedener Arten zu nehmen, sondern einzig *in ihrem Ursprungscharakter*. Das will sagen: Das Wesen des Seins ist Kampf; jedes Sein geht durch Entscheidung, Sieg und Niederlage hindurch. Man ist nicht einfach nur Gott oder eben Mensch, sondern mit dem Sein ist je eine kämpferische Entscheidung gefallen und damit der Kampf in das Sein versetzt; man ist nicht Knecht, weil es so etwas unter vielen anderen auch gibt, sondern weil dieses Sein in sich eine Niederlage, ein Versagen, ein Ungenügen, eine Feigheit, ja vielleicht ein Gering- und Niedrigseinwollen birgt.<sup>4</sup>

Daraus wird deutlich: Der Kampf stellt ins Sein und hält darin; er macht das Wesen des Seins aus, und zwar derart, daß er

<sup>4</sup> Die kämpferische Entscheidung und Auseinandersetzung ist das Wesentliche im Sein und dieser *Grundcharakter wandelt sich ab* und je nach diesem die Seinsbereiche. Aber so dann doch eben das Sein überhaupt menschenähnlich!? Ja und nein! Frage!! Kurz: von diesen Machtweisen her nur die unmittelbare Hinweisung auf das *Sein* – in ihnen am nächsten und stärksten dargestellt.

alles Seiende mit *Entscheidungscharakter durchsetzt*, jener ständigen Schärfe des Entweder-Oder; entweder die oder ich; entweder Stehen oder Fallen.

Dieser kämpferische Entscheidungscharakter alles Seins bringt in das Seiende eine *Grundstimmung*, die sieghafter Jubel und Wille, Furchtbarkeit des ungebändigten Andrangs (Widerstandes) zugleich ist, Erhabenheit und Grimm in einem, – was wir in einem Wort nicht zu sagen vermögen, wofür aber die Griechen ein Wort haben, das in der großen Dichtung der Tragiker wiederkehrt: τὸ δεινόν.<sup>5</sup>

Der Spruch des Heraklit ist daher im Ganzen genommen eben ein Spruch und nicht eine bloße Aussage, die irgendetwas feststellt; es ist kein wissenschaftlicher Satz, sondern ein *philosophisches* Wort, das spricht von höchster Fülle in größter Einfachheit und letzter Gestaltung. Und es gilt, dieses Wort entsprechend zu hören, ihm sich zu unterstellen und von der beherrschten Schwere dieses Urwortes sich ernüchtern zu lassen.

#### § 4. Von der Wahrheit des Heraklitischen Spruches

##### a) Zwei überlieferte Bedeutungen von Wahrheit.

Wahrheit als Unverborgenheit (ἀ-λήθεια) und  
als Richtigkeit

In der Auslegung des Spruches des Heraklit wurde gesagt, *als was* und *wie* das Wesen west: als Kampf. Nun möchte einer sogleich fragen: Worauf gründet sich denn die *Wahrheit* dieses Spruches; – wie bewährt und beweist sich diese?

<sup>5</sup> Angst in ihrer tiefsten Tiefe! Nicht »Ängstlichkeit« und Furcht. Angst, die nur der große und heldische Mensch kennt! Und wer sagt, er kennt die eigentliche Angst nicht, beweist damit noch nicht, daß er mutig ist, sondern nur, daß er stumpf und dumm ist. (Philosophie der Angst – Rationalismus.)

»Die Angst mit Recht in unseren Tagen sich einer sehr geringen Beliebtheit erfreut.« – Was ist denn Entschlossenheit anderes als Bedingung der großen und wesentlichen Angst, sonst wäre sie ja nur unnützes und eitles Spiel und hätte nichts von Größe und Kraft.

Am Ende ist nun gerade die »Wahrheit« eines solchen Spruches von ausgezeichneten Art, so daß es von vornherein ein verkehrter Anspruch wäre, hier in landläufigem Sinne einen *Beweis* zu fordern.

Mit anderen Worten: Wir können diesen Spruch gar nicht eigentlich verstehen, wenn wir nicht um die Art von Wahrheit wissen, die nun gerade ihm eignet; und wie sollen wir das wissen, wenn wir nicht um das *Wesen* der Wahrheit und ihre möglichen Gestalten wissen. Andererseits soll uns dieser Spruch Anweisung geben, worin das Wesen des Wesens (Seins) besteht, damit wir hinreichend wissen, wonach wir fragen, wenn wir eben nach dem Wesen der Wahrheit fragen. Es wird deutlich, daß wir uns da im Kreis herum bewegen: Wir suchen zunächst die Wahrheit über das Wesen, um dann das Wesen der Wahrheit zu fassen. Jenes nicht ohne dieses und dieses nicht ohne jenes.

Aber dieser merkwürdige Abgrund unseres Fragens, der jetzt sichtbar wird, ist allemal das untrügliche Zeichen, daß wir einem *Ersten* und *Letzten* nachfragen, d. h. mitten in einer philosophischen Frage stehen.

Aber wie aus diesem Kreis herausfinden?<sup>1</sup> – Gar nicht! Denn dann würden wir ja den eigentlichen Standort aufgeben. Also nur im Kreis zu gehen – aber wie? Das Naheliegende: daß wir, entsprechend wie oben die Wahrheit des Wesens, so jetzt das Wesen der Wahrheit in einem solchen Spruch zu fassen suchen und hierzu gleichfalls an den Anfang der Philosophie zurückgehen, um nach dem entsprechenden Wort über das Wesen der Wahrheit Ausschau zu halten.

Aber das ist ganz überflüssig, denn eben *derselbe Spruch*, der vom *Wesen des Wesens* spricht, gibt *auch* Auskunft über das *Wesen der Wahrheit*. Allerdings ist scheinbar von der Wahrheit ausdrücklich gar nicht die Rede. Aber nur scheinbar.

Um zu sehen, daß in der Tat im selben Spruch auch von der

<sup>1</sup> Müssen wir doch, sonst begehen wir den elementarsten logischen Fehler, b aus a abzuleiten und im selben Atem a aus b. Widersinn! – für das gemeine Denken! Nicht im Fragen nach Erstem und Letztem hier.

Wahrheit gesprochen wird, bedarf es zuvor nur der *Erinnerung* an das griechische Wort für das, was wir Wahrheit nennen: ἀ-λήθεια, angemessen zu übersetzen: Unverborgenheit. Damit ist freilich nicht viel gewonnen, solange wir uns nicht in die volle Bedeutungskraft dieses Wortes versetzen und dabei uns klar werden, daß es sich da nicht um eine beliebige Bedeutungserklärung eines beliebigen Wortes handelt.

Wir verstehen zwar vorläufig, aber doch eindeutig die Bedeutung des griechischen Wortes für Wahrheit: unverborgen, nicht verhüllt und nicht verdeckt. Und wie steht es dann mit dem Wort unserer eigenen Sprache: »Wahrheit«? Was meinen wir eigentlich damit, wenn wir es so daher sagen? Wenn wir uns nichts vormachen, müssen wir freilich zugeben, daß wir uns zunächst in einer höchst unbestimmten Bedeutung des Wortes gleichsam herumtreiben. In jedem Falle ist die Bedeutung nicht sogleich so eindeutig-einfach wie die des Griechischen; denn sie ist *unbildlich* und *unsinnlich* und daher nicht ohne weiteres anschaulich zu belegen.

Andererseits aber ist das Wort »Wahrheit« doch kein bloßes sinnloses Lautgebilde; wir »denken« uns etwas dabei und gebrauchen es dementsprechend für Bestimmtes und demzufolge für bestimmtes Anderes nicht. Zum Beispiel angesichts des Tatbestandes, den wir »Krankheit« nennen, sagen wir eben Krankheit und nicht Wahrheit, angesichts des Tatbestandes »Tapferkeit« Tapferkeit und nicht Wahrheit, weil wir mit diesem Wort etwas anderes meinen.

Ja, gut! Aber *was* meinen wir denn, wenn wir doch das Wort so sicher gebrauchen? Was verstehen wir denn da unter Wahrheit überhaupt?

Bei Fragen solcher Art pflegen wir meist ganz sicher zu verfahren. Wir halten uns Beispiele vor. Um zu verdeutlichen, was Wahrheit überhaupt bedeutet, bringen wir irgendeine Wahrheit vor. Und auf welche Weise geschieht das? Wir sagen zum Beispiel: »2 und 1 ist 3«, »Die Erde dreht sich um die Sonne«, »Auf den Herbst folgt der Winter«, »Am 12. November ist die Wahl,

wählt das deutsche Volk seine eigenste Zukunft«, »Kant ist der größte deutsche Philosoph«, »Auf der Straße ist Lärm«, »Dieser Hörsaal ist geheizt«. – Das sind *einzelne Wahrheiten*.

*Inwiefern Wahrheiten?* Das sind, möchte ich meinen, *Sätze, Aussagen*. Gewiß – aber sie enthalten jeweils »Wahres«, eine Wahrheit. Doch »wo« ist dieses Wahre enthalten? Wo steckt es denn? Und vor allem – worin besteht denn das »Wahre«, das diese Sätze enthalten? Inwiefern ist zum Beispiel der »Satz«: »Dieser Hörsaal ist geheizt«, wahr? Nur, – wozu solche Selbstverständlichkeiten erörtern? Der Satz ist eben wahr, weil er *das* sagt, was *ist*. Die einfachste Sache von der Welt. Der Satz gibt das wieder, was wir vorfinden: das Geheiztsein dieses Hörsaales. Mit anderen Worten: der Satz stimmt überein mit dem, wie die Sache sich verhält, mit dem Sachverhalt. Und eben dieses *Übereinstimmen* ist sein Wahrsein, das Wahre am Satz. Die Aussage stimmt überein mit der Wirklichkeit, indem sie sich *nach ihr* in ihrem Sagen *richtet*. *Das Wahrsein der Sätze besteht in ihrer Richtigkeit*. Damit haben wir das gefaßt, was wir unbestimmt zunächst bei dem Wort Wahrheit denken. Und »Richtigkeit« enthält auch etwas Anschauliches. *Wahrheit bedeutet Richtigkeit*.

Unser Begriff der Wahrheit und der griechische Begriff der Wahrheit nehmen ihre *anschauliche Verständlichkeit* aus *ganz verschiedenen Bereichen und Verhältnissen*. ἀ-λήθεια, Un-verborgenheit, ist entnommen aus dem Tatbestand des *Verbergens, Verhüllens* bzw. Enthüllens, Entbergens. »Richtigkeit« ist entnommen aus dem Tatbestand des *Ausrichtens* von etwas *nach* etwas, der *Abmessung*, des *Messens*. »Enthüllen« und »Messen« sind ganz verschiedene Tatbestände.

Lassen wir es dabei einmal bewenden. Wir fragen jetzt noch nicht, ob vielleicht und wie am Ende diese beiden ganz verschiedenen Wahrheitsbegriffe doch zusammenhängen, ja zusammengehen müssen. Für uns ist jetzt zuvor etwas anderes wichtiger.

b) Das unbestimmte Vorauswissen der Wahrheit  
und die Übermacht des Seins

Wir haben soeben auf einem ganz ungekünstelten Wege uns klar gemacht, was wir eigentlich meinen, wenn wir die Worte »Wahrheit« und »wahr« so gemeinhin gebrauchen, nämlich: Richtigkeit und richtig. Damit haben wir uns aber noch einen ganz anderen Tatbestand vor Augen geführt: daß wir nämlich *schon im voraus verstehen, was Wahrheit und wahr bedeutet*. Wir haben das ja nicht erst jetzt erstmals gelernt und erfahren, daß Wahrheit soviel wie Richtigkeit bedeutet, sondern wir haben höchstens jetzt zum ersten Mal gemerkt, daß wir das *im Grunde immer schon im voraus*, wenn auch unbestimmt, wußten, so gleichsam von selbst und ständig uns an dieses Wissen halten.

Ein merkwürdiger Tatbestand das! Denn er betrifft ja nicht nur das eine Wort Wahrheit und wahr in seiner Bedeutung, sondern auch andere: Haus, Fluß, Tier, Raum, Berg, Volk, Zeit und so fort, ja das Ganze der Sprache! Wir denken uns etwas dabei. Wir verstehen im voraus das Tiermäßige – und nur deshalb können wir etwas, was uns begegnet, *als Tier* ansprechen; wir verstehen das »Vogelhafte« – und nur deshalb können wir etwas als Vogel ansprechen; wir verstehen das Raumartige – und nur deshalb können wir etwas als »im« Raum befindlich ansprechen; wir verstehen das Berghafte...

Indem wir dergleichen verstehen, sind wir über das »Wirkliche« – was wir so nennen: die einzelnen vorhandenen Tiere, Vögel, Räume, Berge – gleichsam hinaus; ja nur, indem wir und weil wir jenes Tiermäßige, Vogelmäßige, Raumartige, Berghafte verstehen, kann uns das Wirkliche, Einzelne, dieses und jenes, *als das, was es ist*, begegnen.

Ein merkwürdiger Tatbestand? Nein! Ein erregender; gesetzt, daß wir nicht abgestumpft sind und zu sehr verknechtet der Tyrannei des Selbstverständlichen. Als ob dieser Tatbestand selbstverständlich wäre. Versuchen wir doch einmal, ernsthaft auch nur einen Augenblick zu existieren unter Preisgabe des Verste-

hens vom Tierhaften, Raummäßigen, Dinghaften und so fort. Gäbe es dann für uns noch Tiere, Räume, Dinge, ja überhaupt irgendein Seiendes? Nein, vielleicht noch irgendeinen dumpfen Andrang irgendeiner unerträglichen Wirrnis, – was nur im Wahnsinn auszuhalten wäre.

Aber den Wahnsinn gibt es ja; also ist eben auch das »Normale«, was wir gut bürgerlich und vermeintlich überlegen so nennen, ganz und gar nicht das »Normale«, sondern eine ungeheure Einzigartigkeit, die nur dadurch zu ertragen ist, daß man sie ständig vergißt und umfälscht in etwas Alltägliches.

Vor welcher, besser: *in* welcher Grundtatsache stehen wir also? Wir verhalten uns und halten unser Dasein inmitten der Mannigfaltigkeit des Seienden; doch sind wir diesem nicht zuerst und eigentlich ausgeliefert, sondern zuvor *an das* gebunden, was je dieses einzelne, mannigfaltige Seiende *ist, was es und wie es ist, dessen Sein*. Sofern dieses nicht über uns mächtig und demgemäß in unserem Wissen wäre, bliebe alles Seiende in der Ohnmacht. Nur weil der Mensch *in die Übermacht des Seins versetzt ist und sie so oder so meistert*, nur deshalb vermag er inmitten des Seienden als solchen sich zu halten. *Diese Gebundenheit in die Übermacht des Seins* ist uns das *tieftste Wesen des Menschen*.

### § 5. Zu Wahrheit und Sprache

#### a) Die Gebundenheit des Menschen in die Übermacht des Seins und die Notwendigkeit der Sprache

Weil der Mensch – und *nur* weil der Mensch dieses Wesens ist, existiert er *in der Sprache*, ja *muß* es so etwas geben wie *Sprache* des Menschen. Das Tier spricht nicht, weil es nicht sprechen kann. Und es kann nicht, weil es nicht zu sprechen braucht. Es braucht nicht zu sprechen, weil es nicht muß. Es muß nicht, weil es nicht in der *zugehörigen Not* ist. Es ist nicht in solcher Not, weil es nicht *genötigt* wird. Es wird nicht genötigt, weil es *für die*

*bedrängenden Mächte verschlossen* ist. Für welche? Für die *Übermacht des Seins*!<sup>1</sup>

Dieses also: daß der Mensch ausgesetzt und offen ist für die Übermacht des Seins, dieses, daß er spricht, das meint ein- und denselben Grundtatbestand im Wesen des Menschen. Umgekehrt, was es heißt: ausgeschlossen zu bleiben von dem Vermögen zu sprechen, das kann man einer Kuh oder einem Huhn, ja jedem beliebigen Tier unmittelbar ansehen; und andererseits ist es ebenso unmöglich, daß ein Gott »spricht« (»Wort« Gottes).

Anfangs ergab sich im Ausgang von der Worterklärung: ἀ-λήθεια, »Wahrheit«, nur dieses, daß die Worte der Sprache schon im voraus eine gewisse Verständlichkeit der Dinge in sich bergen. Dann aber rückte die Sprache mit in den Wesensbestand des Menschen ein. Insofern nämlich der Mensch, nur weil er in die Übermacht des Seins gebunden ist, *existieren* kann. Existieren: selbst ein Seiendes sein, so zwar, daß dieses Seiende als ein solches inmitten des Seienden als solchen im Ganzen »ist«.

Wir könnten es dabei bewenden lassen mit dem Hinweis, daß offensichtlich so wie die Sprache auch noch andere »Erscheinungen« die Eigentümlichkeit des Wesens des Menschen kennzeichnen, daß wir aber hier ja nicht vom Wesen des Menschen, sondern vom Wesen der Wahrheit zu handeln haben. Gewiß; aber das ist ja noch nicht ausgemacht, ob nicht die Frage nach dem Wesen der Wahrheit die Frage nach dem Wesen des Menschen ist, und ferner, ob nicht gerade in diesem ganzen Fragezusammenhang die Frage nach dem Wesen der Sprache eine hervorragende Rolle spielen muß.

So von außen her ist das allerdings auch nicht sogleich einzusehen, vor allem so lange nicht, als wir in den üblichen Vorstellungen und Meinungen über die Sprache verharren. Es soll nach dieser Richtung jetzt nur das Notdürftigste gesagt werden.

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Vermutlich späterer Zusatz Heideggers: umgekehrt!



## b) Die logisch-grammatische Auffassung der Sprache

Die herrschende Vorstellung von den einzelnen Sprachen und der Sprache überhaupt wird uns durch das vermittelt, was man *Grammatik* nennt. Darunter verstehen wir die Lehre von den Elementen und Gefügen und Gefügeregeln einer Sprache; aufgelöste Satzgruppen, herausgelöste einzelne Sätze und Satzarten; zerlegt in Wortgruppen, einzelne Wörter; diese in Silben und Buchstaben, γράμμα, daher der Name.

Die *grammatische* Auffassung der Sprache ist in der gewöhnlichen Vorstellung von ihr und vollends in der Sprachwissenschaft und der sogenannten Sprachphilosophie etwas Selbstverständliches; zumal diese Auffassung in jahrhundertelanger Überlieferung sich gefestigt hat und einen gewissen Schein von Natürlichkeit für sich beanspruchen kann. Denn was ist greifbarer und handlicher als eben diese Zerlegung und Ordnung des sonst überhaupt nicht faßlichen Gebildes einer lebendigen Sprache in Lauten, Buchstaben, Silben, Wörter, Wortgefüge, Satzgebilde.

Aber es ist wichtig, die Herkunft dieser herrschenden *grammatischen* Vorstellung von der Sprache zu kennen. Sie stammt von den *Griechen* und bildet sich aus im Zeitalter der griechischen Sophistik und Rhetorik und fand ihre maßgebliche Form durch Platon und Aristoteles. Zugrunde liegt die Erfahrung: sprechen, reden ist miteinander sprechen, öffentlich verhandeln, beraten, Volksversammlung, Gerichtsverhandlung; das Sprechen solcher Art ist das öffentliche Meinen und Beratschlagen, Überlegen und *Denken*. Und im Zusammenhang der Frage, *was* das Denken und Meinen und Verstehen und Erkennen denn sei, stößt die Betrachtung auf die *Rede*, das Sprechen, als das nächst Greifbare und sinnlich Vernehmbare. Dergleichen *kommt vor, ist* wie vieles andere auch; es »ist« so, wie die Griechen das Sein des Seienden verstanden: verfügbare, geprägte, beständige Anwesenheit von etwas. Die Sprache ist etwas Vorhandenes und wird so nach begrenzbaren Stücken und Gebilden zerlegt und gefügt; und dabei kommt es wieder darauf an, das jeweils Beständigste und das

bleibende einfachste Grundgefüge im Sinne der Seinsauffassung der Griechen herauszustellen.

Als solches Grundgefüge der Rede schält sich nach langen und schwierigen Betrachtungen bei Aristoteles schließlich heraus: der einfache Satz vom Charakter der Rede: der Stein ist hart und dergleichen. Die Rede also, in der von etwas Vorhandenem ein anderes als an ihm vorhanden ausgesagt wird. Aussage: ὄνομα, ῥῆμα: κατηγορεῖν; daher gilt der kategorische einfache Satz als das Grundgebilde der Rede; λέγειν – λόγος (vgl. unten).

Was vom λόγος handelt und wissen will (ἐπίστασθαι), was er ist, das ist ἐπιστήμη λογική – »Logik«. Wir hörten: Die eigentliche Veranlassung, über die Rede nachzusinnen, war die Erfahrung der bestimmenden, erziehenden und verführerischen Macht der Rede, sofern sich darin ein *Denken und Besinnen* auswirkt. Da aber das *Reden* nur das lautgewordene, veröffentlichte und daher zunächst und zumeist faßliche Denken ist, wird die Besinnung auf die *Rede* (λόγος) die *Form der Lehre vom Denken*, »Logik«. Mit anderen Worten: Es ist ganz und gar nicht selbstverständlich, daß die »Logik« die Lehre vom Denken ist, sondern das hat seinen einzigartigen Grund im Charakter und Verlauf der griechischen Philosophie.

Aber in dieser Tatsache, daß die Lehre vom Denken und Wissen sich als »Logik« ausbildete, liegt nun zugleich eine weitere wesentliche beschlossen. Indem das Denken den Fragebezirk der Logik ausmacht, wird zugleich die Besinnung auf den λόγος als Lehre von der *Sprache*, d. h. die *Grammatik*, von der Logik als der Denklehre beherrscht. Mit anderen Worten: Alle grammatischen Grundbegriffe der Sprachgebilde und Wortformen entspringen der Logik, d. h. der Lehre vom Denken, welches Denken als Erfassung des Seienden (Vorhandenen) begriffen wird. Substantivum, Verbum, Adjectivum – diese Namen für Wortformen gehen zurück auf Formen der denkenden Erfassung des Seienden in seinem Sein. Kurz: *die Grammatik kommt unter die Herrschaft der Logik*, und zwar einer ganz bestimmten *griechischen Logik*, der eine ganz bestimmte Auffassung des Seienden überhaupt zugrun-

deliegt. *Diese* Grammatik aber beherrscht die Art und Weise des Vorstellens der Sprache. Und damit erwächst die mehr oder minder ausdrückliche Vorstellung von der Sprache, als sei sie in erster Linie und eigentlich die *Verlautbarung des Denkens* im Sinne des *theoretischen* Betrachtens und Beredens der Dinge.

Man sieht leicht, daß das *eine ungeheure Vergewaltigung der Leistung* der Sprache ist; man vergleiche ein Gedicht oder ein lebendiges Gespräch von Mensch zu Mensch; Stimmart, Tonführung, Satzmelodie, Rhythmik und so fort. Zwar hat man später und in der Gegenwart versucht, zu ergänzen und den Vorrang der logisch-grammatischen Fassung der Sprache zurückzudämmen – doch ist die alte grammatisch-logische Vorstellung geblieben –; und sie wird bleiben, solange 1. die Art des Denkens und Vorstellens bleibt, wie sie mit der Logik der Griechen in das abendländische Denken eingegangen ist, 2. solange nicht endlich die Frage nach dem Wesen der Sprache von Grund aus entwickelt wird.

Diese Aufgabe aber läßt sich nur durchführen unter gleichzeitigem Abbau der grammatisch-logischen Vorstellungsart, d. h. unter Zurückführung derselben auf ihren bestimmten, begrenzten Ausgang, d. h. unter *Erschütterung der grammatischen Vorstellung von der Sprache*. Führend muß hierbei allerdings die *positive* Wesensumgrenzung des Wesens der Sprache werden.

#### c) Die Kennzeichnung der Sprache als Zeichen und Ausdruck

Bei dieser Aufgabe ist das Erste, was zur Entscheidung gebracht sein muß, folgender Fragezusammenhang: Unter welche »Kategorie« gehört dergleichen wie Sprache? Läßt sich überhaupt eine übergreifende Bestimmung für die Sprache ausmachen, oder ist sie etwas in sich Letztes, was auf anderes nicht zurückgeleitet werden kann? Wenn sie etwas Letztes ist, *wie* ist sie dann *aus sich* zu verstehen, in welchen gleichursprünglichen Zusammenhang einzugliedern?

Deutlicher: Schon in den Anfängen der logisch-grammati-

schen Fassung der Sprache tritt eine Kennzeichnung derselben zu Tage, die sich dann künftig durchgehalten hat bis zur Gegenwart: Das Reden ist Veröffentlichung des Denkens, demnach *Ausdruck* desselben und *Zeichen*. Mit den Erscheinungen des Ausdrucks und des Zeichens glaubt man schließlich diejenigen Charaktere gefunden zu haben, in die die Sprache ein- und unterzuordnen sei; die Sprache ist – neben der Gebärde z.B. – eine Weise des Ausdrucks, der Äußerung. Entsprechend hat dann auch der Titel *Sprache* seine Bedeutung angenommen: Wir reden von »Gebärdensprache«, »Blumensprache«, »die Sprache der Natur« und meinen dabei immer Zeichengabe, Ausdruck. Sprache ist eine Art von Zeichengabe und damit einer allgemeinen Erscheinung eingeordnet. Das besagt zugleich: auch die übrigen Erscheinungen, die in mittelbarem Zusammenhang mit der Sprache als Zeichen stehen, werden so gefaßt. Das will sagen: zunächst ist der Laut und der Buchstabe bzw. Gruppen solcher als Wort Zeichen dessen, was das Wort bedeutet. Diese Bedeutung des Wortes ihrerseits, das, was wir dabei verstehen (im Hören und Lesen), ist Ausdruck und Zeichen der in der Bedeutung gemeinten Sache. So kennt man drei Schichten: Wortlaut, Bedeutung, Sache, die im Zusammenhang stehen, und zwar dem vom Zeichen bezeichneten. Auch diese bestimmte Fassung der sprachlichen Gebilde hat sich schon bei den Griechen, Aristoteles vor allem, herausgebildet (φωνή, νόημα, πρῶγμα). Später wurden dann νόημα und πρῶγμα für die Logik in Anspruch genommen, φωνή der Physiologie und Psychologie zugeordnet (Phonetik!).

#### d) Zur positiven Umgrenzung des Wesens der Sprache

Was sich demzufolge als *Sprachwissenschaft* ausgebildet hat, ist eine Mischung dieser ganz verschiedenen Fragen und Untersuchungsrichtungen. Zweifellos werden da immer neue Tatsachen zu Tage gefördert, aber auf einer Bahn, die hoffnungslos verfahren ist; denn es ist ja nicht möglich, daß von der *Sprachwissenschaft* aus eine ursprüngliche und wesentliche Auffassung vom

Wesen der Sprache erwächst, da ja die Sprachwissenschaft ihrerseits eine solche bereits voraussetzt. Erst muß eine wirkliche Einsicht in das Wesen der Sprache aus ursprünglicheren Erfahrungszusammenhängen heraus gewonnen sein, dann kann die Wissenschaft sich auf dem Feld anbauen.

Diese Wesenseinsicht aber muß nun durch die Entscheidung der Frage hindurch: Steht die Sprache unter der höheren und weiteren Kennzeichnung als Gebärde und Ausdruck und Zeichen, oder ist es gerade umgekehrt, gibt es menschliche Gebärde und Ausdruck und Zeichen nur deshalb, weil *der Mensch in der Sprache existiert?* Und was ist dann Sprache, wenn nicht Zeichen und Ausdruck? Etwas Letztes? Aber doch nicht für sich, sondern *im Wesenszusammenhang des menschlichen Daseins?*

Spricht der Mensch nur, weil er etwas, Dinge, Seiendes, kundmachen und bezeichnen will, so daß Sprache ein Werkzeug der bezeichnenden und darstellenden Kundgabe ist? Oder hat der Mensch überhaupt etwas Kundzumachendes, Benennbares, weil er und sofern er spricht, d. h. sprechen kann? Ist die Sprache ein wenn auch reichgegliederter Abklatsch des Seienden im Ganzen, oder ist dieses Seiende im Ganzen als Seiendes *nur mächtig und entfaltet in und durch die Sprache?*

Spricht der Mensch, weil er etwas angeben und mitteilen will, oder spricht der Mensch, weil er das Wesen ist, das schweigen kann? Ist dann am Ende der Wesensursprung der Sprache das *Schweigenkönnen?* Und was heißt das? Ist Schweigen nur etwas Negatives, das Nicht-sprechen und lediglich das Äußere, die Lautlosigkeit, die Stille? Oder ist Schweigen etwas Positives und Tieferes, alles Sprechen aber das Nicht- und Nicht-mehr- und Noch-nicht-Schweigen?

Wer diese Fragen nicht von Grund aus erfahren und erfragt hat, dem fehlen alle Voraussetzungen dazu, auf das Wesen der Sprache sich einzulassen; er wird sogleich das Opfer herkömmlicher und sehr richtiger Meinungen. Ohne Ausarbeitung der aufgeführten Fragen gibt es kein hinreichendes Wissen, auf dem erst Wissenschaft erwachsen könnte.

*Das Schweigenkönnen ist also der Ursprung und Grund der Sprache.*<sup>1</sup> Jede Rede ist eine Unterbrechung des Schweigens, wobei dieses Unterbrechen nicht negativ verstanden zu werden braucht.

e) Das Schweigenkönnen als Ursprung und Grund der Sprache

Unsere Fassung des Wesens der Sprache verlangt zunächst zur weiteren Aufhellung die Kennzeichnung des Schweigenkönnens. Wir kommen da wieder in jene schon angetroffene Lage des Philosophierens: Kreisbewegung. Sie bekundet sich jetzt darin, daß wir über das Schweigen reden sollen – und das ist höchst verfänglich; denn wer über das Schweigen redet, setzt sich der Gefahr aus, damit am unmittelbarsten zu beweisen, daß er das Schweigen weder kennt noch versteht.

Andererseits könnte man sich mit der Bemerkung: Über das Schweigen soll man nicht reden, doch allzu billig aus dem Handel ziehen und das Schweigen als eine »mystische« und dunkle Sache dem sogenannten gefühlsmäßigen Ahnen und Erahnen seines Wesens anheimstellen. Das darf nicht sein, solange wir philosophieren. Wir dürfen aber auch nicht glauben, mit Hilfe einer »Definition« das Schweigen begriffen zu haben. Es handelt sich für uns jetzt nur um jenes Maß von notwendigster Klärung, das erlaubt, die Frage nach dem Wesen der Wahrheit weiter zu entfalten.

Der Versuch, den Wesensursprung der Sprache auf das Schweigenkönnen zurückzuleiten, scheint zunächst all dem zuwider zu laufen, was wir anfangs über den Menschen und die Sprache sagten, indem wir den Menschen gegen das Tier absetzten. Dieses kann nicht sprechen, weil es nicht sprechen muß. Also ist das Tier in der glücklichen Lage, schweigen zu können; und die Tatsachen beweisen das doch handgreiflich: die Tiere reden ja nicht; also schweigen sie – und zwar fortgesetzt. Ja, so wie der Mensch, wenn er nicht gerade stumm geboren ist, gar nicht

<sup>1</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 34, S. 164 ff.

schweigen kann, so müssen wir demnach aufgrund unserer Fassung des Wesensursprungs der Sprache aus dem Schweigenkönnen folgendes sagen: Das Tier ist ja in viel höherem Maße dafür vorbereitet und dazu fähig, zu sprechen, weil es mehr, ja ständig schweigen kann.

Das Tier müßte eigentlich zufolge unserer Anschauung die höhere Sprachfähigkeit haben gegenüber dem Menschen. Das ist freilich nicht der Fall. Also ergibt sich der merkwürdige und widersinnige Zustand: Die Wesen, die die höhere Sprachfähigkeit haben, können nicht sprechen, und jene (die Menschen), die geringere Sprachfähigkeit haben, weil sie gar nicht so schweigen können wie Tiere, können sprechen, ja können sogar die kunstvollsten Sprachen ausbilden. Die Sprache des Menschen entspringt dann aus dem Nichtschweigenkönnen, mithin aus einer Hemmungslosigkeit. Der Grund des *Wunders* der Sprache ist dann also ein *Versagen*. Hier ist etwas nicht in Ordnung! Prüfen wir nach!

Wir kamen zu den merkwürdigen Folgerungen aufgrund der Aussagen: 1. Schweigenkönnen ist Ursprung und Grund der Sprache; 2. die Tiere können schweigen, besser: weil sie ständig schweigen – im Unterschied zum Menschen. *Aber können die Tiere überhaupt schweigen?* Überflüssige Frage – sie beweisen uns das doch in jedem beliebigen Augenblick. Sie reden doch nicht. Aber ist denn das Nicht-reden ohne weiteres schon Schweigen? Schweigt etwa das Fenster? Nein! Aber es redet doch auch nicht! Gewiß! Aber ebenfalls kann es auch nicht schweigen. Also *nur die Wesen*, die reden können, vermögen zu schweigen. Das Schweigen ist eine Weise des Redenkönnens. Deshalb kann ja auch der Stumme nicht schweigen, trotzdem er nichts sagt. Ja, er kann nicht einmal den Beweis liefern, daß er schweigen kann, dazu müßte er reden können.

Schweigen, das ist demnach keineswegs das bloße Nicht-reden; das eignet auch dem Fenster und dergleichen. Schweigen ist aber auch nicht lediglich stumm sein. Das Fenster ist auch nicht stumm; dazu fehlt ihm etwas: die Fähigkeit der *Verlautbarung*.

Selbst die Tiere können nicht stumm sein, obzwar sie die Fähigkeit einer Verlautbarung haben: das Brüllen, Meckern, Bellen, Zwitschern. Verstummen im weiteren Sinne ist uns allerdings das Aufhören einer Verlautbarung; im engeren, eigentlichen Sinne ist dabei die Verlautbarung die des Sprechens. Der Stummgeborene kann so nur deshalb der sein, der er ist, weil er und sofern er den Drang zu sprechen hat und in gewisser Weise *innerlich* sprechen kann und »spricht«. Selbst aber das Stummsein ist noch kein Schweigen, denn dieses ist Nichtreden im Sinne des Nichtredenwollens, während ja der Stumme gerade reden möchte. Das zeigt an: Das bloße Fehlen der Verlautbarung, sei es im Sinne der Unmöglichkeit (Fenster), sei es im Sinne der Nichtwirklichkeit, Verstummt- und Stummsein, kennzeichnet nicht das Schweigen. Das bestätigt den früheren Satz, daß das Schweigen überhaupt nicht als ein bloßes Negativum begriffen werden kann. Schweigen ist zwar ein Nichtreden, aber nicht jedes Nichtreden ist schon Schweigen. Schweigen ist vielmehr zum mindesten ein Nichtreden dessen, der reden kann; wie gesagt: eine bestimmte, ausgezeichnete Art und Weise des Redenkönnens. Das zeigt sich schon daran, daß wir oft durch Schweigen viel mehr Bestimmtes sagen können als durch das weitläufigste Reden.

Soviel zunächst zur Klärung des Schweigens. Aber mit diesem Gewinn an Klarheit der Abgrenzung gegenüber einer unzureichenden Charakteristik als Nicht-reden haben wir uns auch in eine Schwierigkeit hineingeklärt. Unser *Leitsatz* lautete doch: *Das Schweigenkönnen ist der Ursprung und Grund der Sprache.* Jetzt sagen wir aber genau des Gegenteil: Das Schweigen ist eine bestimmte Möglichkeit des Sprechen- und Redenkönnens. Wer reden kann – und nur ein solcher – kann wesensmäßig auch schweigen. *Wer schweigt, kann reden und muß reden können.* Demnach ist das Redenkönnen die Voraussetzung, der Grund der Möglichkeit des Schweigenkönnens, aber doch nicht umgekehrt, wie wir anfänglich behaupteten. Allein, wir behaupteten das nicht nur anfänglich, sondern auch jetzt noch: Das Schweigenkönnen ist der Ursprung der Sprache.



Notabene: Mit diesem Satz gehe ich wesentlich hinaus über das in »Sein und Zeit« § 34, S. 164 ff. Gesagte. Dort wurde zwar Sprache in wesentlichen Zusammenhang mit dem Schweigen gebracht, auch der *Ansatz* für eine hinreichend ursprüngliche Fassung des Wesens der Sprache gegenüber der bislang herrschenden »Sprachphilosophie« festgelegt, aber doch nicht das Eigentliche gesehen, was im notwendigen Gefolge dieses Ansatzes liegen muß: Schweigen *letztlich* als Möglichkeit des Redens; aber *nicht*: Rede und Sprache als *entspringend* aus dem Schweigen. In den letzten Jahren bin ich diesen Zusammenhängen nachgegangen und habe sie ausgearbeitet. Das ist hier freilich nicht darzulegen. Nicht einmal die verschiedenen Weisen des Schweigens, die Mannigfaltigkeit der Veranlassungen und Gründe und erst recht nicht die verschiedenen Stufen und Tiefen der Verschwiegenheit. Jetzt sei nur so viel mitgeteilt, als zur Fortführung unseres Fragens nötig ist.

Wer schweigen soll und schweigen will, muß – wie wir uns ausdrücken – »etwas zu sagen haben«. Allein, was heißt das? Doch nicht: er muß *wirklich* reden im Sinne von sprechen. Was wir zu sagen *haben*, das *haben* und *verwahren* wir doch gerade *in einem ausgezeichneten Sinne*. Wir haben und behalten es zuvor bei uns. Allein, nicht einfach so, daß wir von irgendetwas eine Kenntnis haben, die andere eben nicht haben. Zwar ist dieses *Beisich-behalten* eine Art zu sein, in der wir uns gegen die Öffentlichkeit abschließen, nichts herauslassen. Aber das ist nicht das Entscheidende und eignet auch dem Mißtrauischen und Hinterhältigen und »Verrückten«.

Diese letztere Art des Beisichbehaltens deutet auf ein Gehemmtsein, eine Enge. Das eigentliche Beisichbehalten aber ist etwas *Positives*: jene Art des Daseins, in der der Mensch nicht »zugeknöpft«, sondern gerade *geöffnet* ist dem Seienden und der Übermacht des Seins. Geöffnet freilich nicht so, daß der Mensch jedem beliebigen Reiz und Umstand nachrennt und in deren Vielfalt sich zerstreut, sondern umgekehrt *jene Offenheit* für das Seiende, die *in sich gesammelte* ist.

Die Sammlung wiederum nicht als die sture Ichbezogenheit und bloße Selbstbegriffung, denn dergleichen ist, auf das wesentliche [?] Dasein gesehen, nicht minder Zerstreuung und Verlorenheit, nur eine noch größere, weil sie noch unter dem Schein sich gibt, Selbstbekümmern zu sein.

Schweigen ist Sammlung und zwar des ganzen Verhaltens, so daß dieses an sich hält und dadurch in sich gestrafft und so erst recht auf das Seiende, dazu es sich verhält, ausgerichtet und ihm voll ausgesetzt bleibt. *Schweigen: die gesammelte Aufgeschlossenheit für den übermächtigen Andrang des Seienden im Ganzen.*

Alles Große und Wesentliche hat – das gehört zu seinem Wesen – immer doch neben und vor sich sein Unwesen als sein Scheinbares. Das Schweigen sieht deshalb so aus wie Verslossenheit und ist doch im Grunde das Gegenteil, sofern es eigentlichen Wesens ist.

Das Schweigen wird so zum *Geschehnis jener ursprünglichen Verschwiegenheit des menschlichen Daseins*, aus der heraus es sich, d.h. das Ganze des Seienden, inmitten dessen es ist, zum Wort bringt. Und das Wort ist dann nicht das Abbild und Nachbild der Dinge, sondern eben die bändigende Gestaltung, das gebändigte Ansichhalten jener gesammelten Aufgeschlossenheit und dessen, was darin erschlossen ist. Zu zeigen, wie diese *Grundstimmung der Verschwiegenheit* die Laute und Verlautbarung anstimmt, ist der nächste Schritt.

Das Wort bricht das Schweigen, aber nur so, daß es zum Zeugen jener Verschwiegenheit wird und Zeuge bleibt, solange es noch wahrhaftes Wort ist. Das Wort kann zum bloßen Wort, die Rede zum bloßen Gerede verfallen; *das Unwesen der Sprache*, dessen Verfänglichkeit so groß ist wie das Wunder der Sprache.

Wir sehen jetzt so viel:

1. Das Schweigen ist nicht Negatives.
2. Es darf nicht lediglich von außen her, von der Verlautbarung aus, als Unterbrechung oder Fehlen dieser genommen werden (bloße Stille, »Schweigen im Walde«).

3. Es betrifft aber auch nicht das sogenannte Jemeine des Menschen, Sammlung qua Abkapselung.

4. Vielmehr ist das Schweigen der ausgezeichnete Charakter des Seins des Menschen, aufgrund welchen Seins der Mensch ausgesetzt ist dem Ganzen des Seienden. Schweigen ist die gestrafte Sammlung dieser Ausgesetztheit.

5. Schweigen ist daher auch nicht Nichtssagen als Nachgeben, als Aus- und Zurückweichen, Unvermögen. Diese Art des Schweigens ist nur eine Form seines Unwesens, wogegen das Wesen des Schweigens als gestrafte Sammlung der Ausgesetztheit Überlegenheit und d. h. Macht ist. Jene Macht, die zugleich die Verlautbarung zu Wort und Sprache ermächtigt, die uns ermächtigt, der Übermacht des Seins uns zu stellen und in ihr Stand zu halten – und d. h. zu sprechen und in der Sprache zu sein.

*Das Schweigenkönnen als Verschwiegenheit ist Ursprung und Grund der Sprache.* Es muß vermerkt werden, daß das Gesagte nur einen rohen Hinweis bieten kann für die Wesenscharakteristik der Sprache. Aber er dürfte genügen, um deutlich zu machen, daß die grammatische Vorstellung von der Sprache zwar nicht zufällig, aber äußerlich und unzureichend bleibt; daß vor allem die Sprache und die Frage nach ihrem Wesen aufs engste mit der Frage nach dem *Wesen des Menschen* verknüpft ist. Die Auffassung der Sprache wird zu einem Gradmesser für die Ursprünglichkeit und das Ausmaß der Frage nach dem Wesen des Menschen. Aber *beide* Wesensfragen bewegen uns jetzt *einzig*, weil sie – behauptungsgemäß – mit der Frage nach dem Wesen der Wahrheit zusammenhängen.

f) Sprache als gesammelte Aufgeschlossenheit  
für den übermächtigen Andrang des Seienden

*Wie ist die Frage nach dem Wesen der Sprache verknüpft mit der nach dem Wesen der Wahrheit?* Über dieses wissen wir bis jetzt zweierlei: ἀλήθεια = Unverborgenheit; Wahrheit = Richtigkeit. Wir haben dabei nie behauptet, mit dieser Erläuterung der Wort-

bedeutung das Wesen der Wahrheit endgültig getroffen und vollständig umschrieben zu haben, sondern aus der Wortbedeutung entnehmen wir einen *Hinweis* auf das Wesen. Wir wissen bisher aus der Klärung der Sprache und des Wortes noch nichts darüber, ob eine Wortbedeutung als solche schon ohne weiteres Auskunft gibt über das Wesen einer Sache; es könnte ja auch gut sein, daß die Wortbedeutung nur eine Anweisung auf eine *gewisse Ansicht* vom Wesen der Sache gibt und deshalb die Gefahr in sich birgt, daß ebensogut das *Unwesen* der Sache gefaßt ist.

Wie immer es damit gestellt sein mag, Worterklärung ist nicht Wesenserfassung; sie ist aber auch nichts Gleichgültiges, denn selbst wenn das Unwesen darin gefaßt wäre, läge darin immer noch ein Hinweis auf das Wesen. Allerdings bedarf es hier einer grundsätzlichen, eigenen Kritik. Aus ganz bestimmten Gründen hat die Philosophie bis heute noch keine Kritik der Wesenserkenntnis ausgebildet. Die herausgehobenen Bedeutungen von *ἀλήθεια* und Wahrheit sind nur Anzeigen auf Grundtatbestände des Verbergens, Messens. Ob mit diesen das Wesen der Wahrheit ausgeschöpft oder auch nur hinreichend getroffen ist, bleibt offen. Für uns entstand die Frage: Steht damit das Wesen der Sprache in einem Zusammenhang und in welchem?

Sprache *bricht das Schweigen*, d. h. sie bringt dieses zum Wort. Und Schweigen ergab sich uns als die gesammelte Aufgeschlossenheit für den übermächtigen Andrang des Seienden im Ganzen. Das Wort beseitigt nicht einfach das Schweigen, sondern nimmt es in sich mit, d. h. wird seinerseits zum Aufschluß, der sich mitteilt, ob gerade ein Hörer dabei ist oder nicht. Jedes Wort ist dabei gesprochen *aus* der Aufgeschlossenheit des Seienden im Ganzen, mag dieser Umkreis scheinbar noch so eng und unbestimmt sein.

Das Wort wird nicht selbst geprägt als Wortlaut, sondern die Wortprägung entspringt der vorgängigen und ursprünglichen Prägung des Aufschließens des Seienden. Wir müssen uns hüten, in das ursprüngliche schöpferische Sprechen die nachträgliche Scheidung von Wortlaut, Bedeutung und Sache zurückzuverlegen

und dies im Sinne der Zeichengebung zu verstehen. Überdies sind Sprachschöpfung und Sprachüberlieferung nicht dasselbe und bedingen ein ganz verschiedenes Sprechen. In der geschichtlichen Sprache findet sich eine Durchdringung beider.

Im Wort, in der Rede stellt sich das Seiende selbst in seiner Aufgeschlossenheit dar. Weder nur das Seiende und daneben das Wort, noch auch dieses als Zeichen ohne jenes. Keines von beiden ist getrennt und keinem vereinzelt zugetan, sondern *dem Seienden im Wort*.

Mit der Vielfältigkeit der Worte und ihres Gefüges verliert und zerstreut und verlagert sich vor allem die ursprüngliche Sammlung des Schweigens. Aber nun nicht etwa so, daß alles in einzelne Dinge zerflattert, sondern das Wort und die Rede bleiben, weil dem Schweigen entsprungen, diesem verhaftet und wirken als der prägende Zusammenhalt, Sammlung im abgeleiteten Sinne. Und *dieser* Charakter der Sprache ist es, den die Griechen alsbald erfuhren und d. h. im Namen benannten: λόγος, λέγειν, lesen, sammeln. Es kommt darin zum Ausdruck, daß der Mensch als redender bereits in der Auseinandersetzung mit dem Seienden steht, der Mannigfaltigkeit und Dunkelheit und Grenzenlosigkeit mächtig werden will durch die Einfachheit, Klarheit und Prägestkraft des *Sagens*. Dieses Sammeln im λόγος stellt das, worüber und wovon geredet wird, zusammen und damit dar. In solcher Darstellung wird das Seiende als das, was es ist, gesammelt und so *offenbar*; δηλοῦν.

g) Sprache als die gesetzgebende Sammlung  
und Offenbarung des Gefüges des Seienden

Wir hörten früher: *Sein* ist den Griechen οὐσία, *geprägte bestandhafte Anwesenheit* von etwas; Nichtsein schlechthin ihre Abwesenheit. Im Sinne der Anwesenheit liegt die weitere Bestimmung, daß, wenn Seiendes ein Mannigfaltiges ist, dann immer Seiendes und Seiendes ist, indem es *Mitanwesenheit* hat. Daher begegnen

wir schon früh diesem Charakter des Seins – der Mitwesenheit des einen mit dem anderen. Es kann streng genommen gar nicht etwas Einziges, Einzelnes für sich als Seiendes »sein«, denn schon als Einziges – für sich – lebt es gleichsam vom Ausschluß gegen alles Abwesende und deshalb in einem Zusammenhang mit ihm: ὅν ist immer ξυνόν, οὐσία ist immer παρουσία.

Wir finden bei Heraklit einen Spruch, der uns hierüber belehrt: διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ ξυνῶ ... τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.<sup>2</sup> »Darum gilt es nachzugehen dem Mitwesenden... Obzwar die Rede [als sammelnde] auf die Mitwesenheit [des einen mit dem anderen] geht, verhält sich die Menge der Menschen so, als hätte jeder gerade je seinen eigenen Verstand.« In diesem Spruch sind gegenübergestellt die Masse – und andere? Nicht viele und wenige der Zahl nach, sondern in der Art zu sein und zu reden. Die Masse ist zuchtlos; durch Beliebiges-Jeweiliges läßt sie sich fangen und zerstreut sich im Zufälligen und im Geschwätz über alles Mögliche und Unmögliche, obzwar die Rede und Sprache doch in sich auf das Gesammelte, Zusammengehörige und Beständige und Begrenzte geht.

Wer sich aus der Beliebigkeit und der Ungebundenheit der Meinungen heraushalten will, der muß dem Zusammenhang des Seienden nachgehen, d. h. dem Gefüge und Gesetz der Dinge sich einfügen und unterstellen und demgemäß in der Zucht der Sprache stehen, und der darf das Reden nicht gemein machen und im Geschwätz vernutzen.

Wir entnehmen aus diesem Spruch ein Dreifaches:

1. Über das Wesen des λόγος: Er ist Sammlung, geht auf das Mit und Zusammen des Seienden.
2. Über das Wesen des Seins: Es ist ξυνουσία, Mitwesenheit des einen mit dem anderen, Gefüge und Verweisung.
3. Der λόγος bezieht sich als sammelnder auf nichts anderes als

<sup>2</sup> Heraklit, Frgm. 2 (92); a.a.O. (Diels, 4. Aufl.), S. 77.

das Seiende; und eben deshalb, weil er das Gefüge des Seienden in sich sammelt, verfügt er darüber, enthält die Regel und wird so selbst Maß und Gesetz.<sup>3</sup>

*Sprache ist gesetzgebende Sammlung und damit Offenbarkeit des Gefüges des Seienden.* Wir sehen jetzt unschwer den Zusammenhang zwischen Sprache, λόγος, und Wahrheit, ἀλήθεια. Das sammelnde Darstellen und Feststellen ist ein Herausstellen und damit Offensichtlich- und Offenbarmachen der Dinge, somit ein Geschehnis, in dem etwas vordem Unzugängliches, Verhülltes seiner Verborgenheit entrissen, in die Unverborgenheit, ἀλήθεια, d. h. Wahrheit gestellt wird.

#### h) Sprache als λόγος und als μῦθος

Dabei ist zu beachten: λόγος als solcher bedeutet seinerseits nur eine ganz bestimmte Erfahrung und Fassung des Wesens der Sprache. Die Griechen kennen noch eine zweite und ältere: die Sprache und das Wort als μῦθος. Aber hier hat das Wort nicht die sammelnde, dem Seienden sich gleichsam entgegenstimmende und ihm standhaltende Kraft; als μῦθος ist das Wort, das über den Menschen kommt, jenes, worin ihm dieses und jenes seines Gesamtdaseins gedeutet wird; nicht das Wort, in dem er von sich her Rede steht, sondern das Wort, das Weisung gibt.

Das Wort als μῦθος gibt Anweisung und deutet; das Wort als λόγος greift zu und setzt sich und den Menschen ins Klare. λόγος wird die Sprache erst durch und mit der Philosophie, d. h. in dem Augenblick, wo der Mensch, inmitten des Seienden gebunden und hängend, gegen das Seiende als solches aufsteht und es von sich aus anspricht, daraufhin nämlich, was es denn sei. Aber der ursprüngliche λόγος der Philosophie bleibt dem μῦθος verbunden; erst die Sprache der Wissenschaft vollzieht die Ablösung.

Wir sahen: Sprache als Bruch des Schweigens und Sprache als λόγος zeigt jedesmal den inneren wesensmäßigen Bezug zur

<sup>3</sup> Notabene: λόγος, »Vernunft« – Vernehmbarkeit des Wesens, νοῦς; Parmenides.

Wahrheit im Sinne der ἀλήθεια (Unverborgenheit). Damit ist gezeigt, daß ein Zusammenhang besteht und welcher zwischen Verborgenheit (Tatbestand der Wahrheit) und Sprache.<sup>4</sup>

§ 6. Das doppelte Walten des Kampfes (ἔδειξε – ἐποίησε)  
als Hinweis auf den Zusammenhang von Sein und  
Wahrheit

Dieses alles aber soll uns nur als Vorbereitung dienen für die Bewältigung unserer zunächst leitenden Aufgabe. Diese ist angezeigt in unserer Behauptung, jenes Fragment 53 des Heraklit, das uns Aufschluß gab über das *Wesen des Seins*, gibt uns zugleich auch Aufschluß über das *Wesen der Wahrheit*, wenngleich scheinbar eigens und wörtlich von ἀλήθεια nicht die Rede ist.

Wir sind jetzt in den Stand gesetzt, diese Behauptung zu beweisen. Nach dem Spruch ist das Wesen des Wesens (Seins) *der Kampf* – in der Doppelung des Erzeugers und Beherrschers. Der zweite Teil des Spruches verdeutlichte die Weise, in der der Kampf waltet: ἔδειξε – ἐποίησε. Mit Absicht wurde schon bei der einführenden Auslegung betont, daß wir mit der sogenannten wörtlichen und üblichen Übersetzung das Entscheidende nicht treffen; stattdessen: ἔδειξε – stellt heraus, ἐποίησε – läßt hervor- kommen. Damit soll verdeutlicht werden: das Zum-Sein-Kommen eines Seienden im und durch den Kampf ist ein Herausgestelltwerden. Wohin – hinaus und heraus? In die *Sichtbarkeit* und *Vernehmbarkeit* der Dinge überhaupt, d. h. aber in die *Offenbarkeit*, Unverborgenheit, Wahrheit. Desgleichen ist das ποιεῖν nicht lediglich ein Machen, sondern das Hervorgehenlassen, so daß das Hervor besagt: hervor aus der bisherigen Abwesenheit und Verborgenheit in die *Vor-gestelltheit*, so daß das Seiende in der Offenbarkeit steht, d. h. »ist«.

Der Kampf bringt das Seiende in das *Sein*, und das besagt zu-

<sup>4</sup> Richtigkeit – Messen ? Vgl. später, unten S. 121.



gleich: er stellt es in die *Unverborgenheit* heraus, in die Wahrheit. Wir müssen daher bei der Übersetzung eigentlich immer sinngemäß ergänzen: Der Kampf stellt heraus und läßt hervorkommen – nämlich in die Offenbarkeit (Wahrheit).

Versteht man Wahrheit als Richtigkeit oder sonst noch irgend einen anderen Charakter, dann wird man freilich vergebens in dem Spruch etwas über die Wahrheit suchen. Verstehen wir aber die Wahrheit *griechisch*, d. h. so wie es dem urgriechischen Spruch überhaupt und allein gemäß ist, dann wird ohne weiteres deutlich, daß hier »auch« von der Wahrheit die Rede ist. Und wir werden zu fragen haben: Ist das *Zufall* oder *innere Notwendigkeit*? Vermutlich das Letztere, denn der Spruch spricht nicht vom πόλεμος als Aufgang des Seins und daneben auch noch von der Offenbarkeit, sondern die Kennzeichnung des Waltens des Kampfes *ist in sich Rede vom Herausstellen in die Offenbarkeit*. Was sagt das? *Das Wesen des Seins (Wesens) steht selbst in innerem Zusammenhang mit dem Wesen der Wahrheit und umgekehrt*. Dann aber ist unsere Frage, die Leitfrage nach dem Wesen der Wahrheit, *in sich* und *notwendig* die Frage nach dem Wesen des Seins.

Mehr noch. Wir haben jetzt zu Beginn unserer Arbeit, wo wir die Frage nur erst vorbereiteten, schon eine Antwort auf die Leitfrage erhalten und – wie sich zeigen soll – eine, ja die entscheidende Antwort, daß nämlich das *Wesen der Wahrheit wesenseinig ist mit dem Wesen des Seins überhaupt*.<sup>1</sup>

### § 7. Der geschichtliche Wesenswandel von Wahrheit und Dasein

Noch sind wir weit davon entfernt, die Tragweite dieser Einsicht auszumessen. Aber es ist eine Erkenntnis, von der aus wir allererst begreifen, was mit uns heute geschieht, mit unserem Volk – und mit den Menschen dieser Erde überhaupt. Dieses Begreifen

<sup>1</sup> Wahrheit des Spruches und *jeweiliges Dasein*, das ihn versteht.

unserer Geschichte, dem wir da zustreben, hat nichts zu tun mit einer hinter der Wirklichkeit nachhinkenden und sie nachträglich zergliedernden Geschichtsphilosophie, sondern dieses Begreifen des Seins zwingt uns in den Kampf und versetzt uns in Entscheidungen, die in die Zukunft ausgreifen und sie vorbestimmen.

Aber diese Erkenntnis über den Wesenszusammenhang von Wahrheit und Sein müssen wir erst erobern und die Eroberung durch das entsprechende Fragen vorbereiten. In dieser Hinsicht war die Auslegung des Heraklitischen Spruches nur eine erste Begegnung mit der Wahrheit, die nur scheinbar in das Nichts der Vergangenheit zurückgesunken ist.

Vor allem aber müssen wir, um wirklich des Wissens teilhaftig zu werden über den Wesenszusammenhang von Wahrheit und Sein, das *große Hindernis* überwinden, das einer echten Einsicht in das Wesen der Wahrheit entgegensteht. Und das ist nichts Geringeres als die ganze bisherige abendländische Daseinsgeschichte, in deren Überlieferung wir stehen; deren Macht jetzt um so hartnäckiger wird, je ursprünglicher und unaufhaltsamer die *große Wandlung des Daseins des Menschen* heraufkommt.

Es wird nachgerade peinlich, daß es immer mehr Leute gibt, die entdeckt zu haben glauben, der Liberalismus müßte widerlegt werden. Gewiß soll er überwunden werden, aber nur dann, wenn begriffen ist, daß der Liberalismus ja nur eine sehr schwache und letzte Randerscheinung von großen, noch unerschütterten Wirklichkeiten ist. Und es besteht die Gefahr, daß die übereifrigen Töter des Liberalismus alsbald sich entpuppen als sogenannte »Vertreter« eines liberalen Nationalsozialismus, der von Harmlosigkeit und Biederkeit und Jugendbewegtheit nur so trieft.

Bei der Frage nach dem Wesen der Wahrheit handelt es sich nicht darum, irgendeiner gelehrten Theorie über den Wahrheitsbegriff eine andere entgegenzustellen oder irgendeinem philosophischen Standpunkt gegenüber einen anderen zu vertreten – dazu haben wir weder Lust, noch Zeit, noch Bedürfnis. Sondern es handelt sich bei der Frage allein um das handelnde Begreifen

oder Nichtbegreifen der Weltstunde, in die der Geist dieser Erde eingetreten ist. Alles Übrige ist eitler Zeitvertreib.

Steht es aber so mit uns, lassen wir alles beiseite, was nach gewohnten Vorstellungen und Ansprüchen so einer Vorlesung über Philosophie anhängt, besinnen wir uns auf das, an dem wir bei unserer Arbeit nicht vorbeikommen ohne Kampf, dann sehen wir uns in der Macht und Verstrickung einer Überlieferung, die ebenso groß und reich wie klein und leer über uns hinweggreift.

Daß wir uns in einer ersten Begegnung mit Heraklit eine Weisung geben ließen für den Ausbau und das Vorantreiben unseres Fragens, das soll uns fortan immer wieder sagen: Wir wollen und können nicht das Wesen der Wahrheit irgendwoher aus leeren Begriffen ausdenken und standpunktfrei irgendwo erhaschen, sondern das Wesen der Wahrheit erwirken wir nur, wenn wir das *eigene Dasein* in seinem Wesen, d. h. im Ganzen seiner Verwurzelung und Bindung und Wahl, *zur Entscheidung stellen*.

Dieses wiederum ist nur dann vollziehbar, wenn wir wissen, wo wir stehen, was um unseren Standort herum ist, *welche Überlieferung* ohne unser Wissen uns beherrscht – und zwar so weitgehend und durchgreifend beherrscht, daß wir meinen, die übliche Auffassung vom Wesen der Wahrheit müßte immer in Geltung gewesen sein und vor allem in Geltung bleiben.

### § 8. Das Schwinden der Wahrheit als Un-verborgenheit in der Überlieferung des Wahrheitsbegriffes

Und welches ist diese Auffassung? Wir haben sie bereits angedeutet: Wahrheit gefaßt als *Richtigkeit*. Es ist immer wieder einzuschärfen, daß diese Kennzeichnung der landläufigen Auffassung der Wahrheit nicht vollständig ist, wohl aber das Grundgerippe anzeigt.

- a) Die seit langem übliche Fassung von Wahrheit als Richtigkeit.  
Übereinstimmung von Satz und Sache

*Richtigkeit*: sich richten nach, sich anmessen an; Tatbestand der Messung. Völlig andersartig: Tatbestand des Verbergens. Dieser am Anfang; jenes am Ende. Heute nichts mehr von ἀλήθεια. Wie kommt es dahin? Hängen überhaupt beide zusammen? Oder neben ἀλήθεια ein anderer Begriff? Aber *wie* dann noch dasselbe? Und welche Fassung des Wesens der Wahrheit wird für uns künftig entscheidend: ἀλήθεια oder Richtigkeit, oder beide, oder keiner von beiden? Wie steht es mit dem Begriff der Wahrheit als Richtigkeit und woher stammt er?

1. Richtigkeit = *Übereinstimmung*; wahre Sätze; richtig: »Dieses Geldstück ist rund.« *Übereinstimmung von Satz und Sache* das Einleuchtendste, was es gibt.

2. Demgemäß auch immer vertreten, ganz unabhängig von dem sogenannten philosophischen Standpunkt; dieser Begriff der Wahrheit ist gleichsam der *Grundbesitz des gesunden Menschenverstandes*; und Denker ganz verschiedenen Wesens haben ihm zugestimmt, z. B. Kant ebenso wie Thomas von Aquin.

*Kant*: »Die Namensklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt;« (Kritik der reinen Vernunft, A 58 / B 82). Wahrheit, d. i. »Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte« (a. a. O., A 642 / B 670).

*Thomas von Aquin*, Quaestiones de veritate, qu. I.

*Aristoteles*: Περί ἑρμηνείας, cap. 1. σημείον, σύμβολον; ὁμοίωσις.<sup>1</sup>

Nicht einfach drei Stufen, sondern drei Welten und doch jeweils *diese Grundvorstellung der Anmessung*. Demnach doch eine eigentümliche Macht, der sich das menschliche Dasein schwer entziehen kann.

Um so notwendiger ist es, dieser Auffassung des Wesens der Wahrheit eindringlicher nachzugehen. Das geschah an Hand ei-

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Zur überlieferten Bestimmung der Wahrheit vgl. auch Anhang II, Beilagen Nr. 7 ff.

nes einfachen Beispiels: Dieses Geldstück ist rund. (Beachte: früher: Wahrheiten – Sätze.)

1. *Die »Aporie« der Übereinstimmung.* Der Satz ist »richtig«, er »stimmt«, nämlich überein mit der Sache. *Übereinstimmung:* ein Verhältnis, eine *Beziehung*, und zwar eine solche des *Verschiedenseins*; sogar Gleichheit nur möglich zwischen Verschiedenen, und wenn diese Verschiedenheit nur die der »Zahl« (metaphysisch). Z. B. zwei Geldstücke gleich, stimmen miteinander überein, kommen überein im selben Wassein, Aussehen. Demnach auch eine Wahrheit: ein wahrer Satz als wahrer »in Übereinstimmung« mit der *Sache*. *Satz und Sache:* die Verschiedenheit außer Frage. Das runde Geldstück aus Metall – die Aussage überhaupt nichts Stoffliches. Das Geldstück ist »rund« – der Satz hat überhaupt keine räumliche Gestalt. Mit dem Geldstück kann ich etwas kaufen – der Satz ist überhaupt kein Zahlungsmittel.

Wie soll nun, bei dieser völligen Verschiedenheit von Satz und Sache, jener mit dieser übereinstimmen? Nebenbei – man könnte ja zur Not sagen: Jeder Satz, etwa hingeschrieben an die Tafel, ist doch etwas Ausgedehntes, nämlich die Buchstaben und Wortgebilde. Aber das ist nur erst recht geeignet, darüber klar zu werden, *wie wenig* da von »Übereinstimmung«, etwa des »Satzbildes« und der Sache »Geldstück«, die Rede sein kann.

Aber offenbar ist ja gar nicht das hingemalte Satzgebilde gemeint, was in Übereinstimmung stehen soll, sondern das, was der Satz *bedeutet*. Ja – aber wo ist denn das? Und hat das irgend das geringste mit dem »Geldstück« zu tun? So wenig wie mit Fenster, Baum, Straße, Himmel, Dreieck oder sonst irgendwelchem etwas.

Sobald wir nur etwas entschiedener und hartnäckiger nachfragen, zeigt sich eine Schwierigkeit um die andere, und was klar und faßlich schien, ist völlig dunkel und unfaßbar.

2. *Die Kennzeichnung der Wahrheit als Richtigkeit verlegt die Wahrheit in den Satz.* Er ist eben das, was wahr oder falsch ist. – Eine Auffassung, die sich schon bei Aristoteles findet. Sie hat sich in der neuesten Zeit dahin fortgebildet, daß die Wahrheit als »Geltung« gefaßt wurde. Der Satz gilt. Zum Teil als Ausweg aus den Schwierigkeiten der Übereinstimmungstheorie; aber ein Ausweg, der erst recht auf Abwege führt – nicht zu verfolgen. Nur festhalten: *Der Ort der Wahrheit ist der Satz*; das Wahrsein des Satzes ist zugleich und entscheidet über das Sein der Dinge. Der Sinn des Seienden ist nichts anderes als das Wahrsein der von ihnen geltenden Sätze. Das ist noch ein letzter Widerschein des Wesensverhältnisses zwischen Wahrheit und Sein; aber nunmehr gerade auf den Kopf gestellt: Wahrheit nicht auf das Sein, sondern dieses auf jene.

#### b) Der letzte Kampf

des früheren (anfänglichen) und des späteren Wahrheitsbegriffes in der Philosophie Platons

Diese Überlegungen bezüglich des herrschenden Wahrheitsbegriffes haben uns aber zugleich überzeugt, daß er nun doch sehr alt ist, die Überlieferung weit zurückreicht, ja bis zu den Griechen; also etwa in die Zeit, in der die andere Fassung des Wesens sich durchgesetzt hatte. Warum wurde diese anfängliche Fassung vergessen, zurückgedrängt? Was ging da vor? Ist die spätere Fassung die tiefere, haltbarere, oder liegt es umgekehrt, ist die spätere die mindere? Beruht ihr Hervorkommen darauf, daß die anfängliche und ursprüngliche ihre Macht verlor, unwirksam wurde und weshalb?

Wir fragen also nicht so sehr, wann und bei wem der herrschende Begriff der Wahrheit qua Richtigkeit zuerst vorkommt, sondern wir wollen wissen, was da vor sich ging, daß die Herrschaft des anfänglichen und vielleicht ursprünglicheren Wahrheitsbegriffes abgelöst wurde durch den seit langem üblichen. Wir wollen das wissen, nicht um unsere Kenntnisse im Prüfungs-

fach Philosophiegeschichte zu vermehren, sondern um zu erfahren, welche Mächte unser Dasein da beherrschen, wenn es unter der Botmäßigkeit des üblichen Wahrheitsbegriffes steht.

Wie kam der herrschende Wahrheitsbegriff zur Herrschaft? Wie kam es zur Abdrängung des früheren? Was ging da vor sich? Hat dieser Vorgang heute noch Wirklichkeit? In welcher Weise? Und weshalb wissen wir scheinbar nichts mehr davon? Wir wollen Antwort auf *diese* Fragen in der Absicht zu wissen, wie es mit dem *Wesen der Wahrheit* steht.

Wir werden nun das Mächtigwerden des heute üblichen Wahrheitsbegriffes in seiner Auseinandersetzung mit dem früheren am unmittelbarsten dort verfolgen, wo der *frühere und spätere im letzten Kampf gleichsam aufeinanderstoßen*. Das geschieht in der Philosophie Platons. Diese ist gleichsam nichts anderes als dieser Zusammenstoß. Diese wollen wir nun aber nicht als System darstellen, das sie nicht ist; vollends nicht erzählen, was Platon in der Logik, Ethik, Natur- und Geschichts- und Religionsphilosophie gelehrt hat; er philosophierte zum Glück noch nicht in diesen Fächern.

Wir kommen ihm nur so nahe, daß wir mit ihm reden in der Gesprächsform, in die er selbst seine Arbeit geprägt, in den Dialogen. Aus der Vielzahl der Gespräche könnten wir vielleicht mit einiger Gründlichkeit ein einziges in einem Semester bewältigen und müßten dann unsere Leitfrage zurückstellen. Wir wählen daher einen Ausweg, der uns in gewisser Weise vorgeschrieben ist.

### § 9. Der Ansatz der Untersuchung beim Mythos vom »Höhlengleichnis« als Mitte des Platonischen Philosophierens

Es findet sich in einem der großen Dialoge Platons, im *Staat*, *Politeia*, am Beginn des VII. Buches, ein Stück, das eigentlich in jedem platonischen Gespräch seinen Platz finden könnte. Es stellt gleichsam *die eine Mitte des Platonischen Philosophierens* dar. Vor

allem aber ist es keine beliebige Erörterung oder gar ein Streitgespräch, sondern die Erzählung eines  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$ ; der  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$  von der unterirdischen Höhle, bekannt unter dem Titel »Höhlengleichnis«.

Und da haben wir nun zugleich die Gelegenheit, wo noch einmal in der späteren griechischen Philosophie neben dem ihr eigentlich gemäßen  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  der  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$  sich vordrängt, was allein schon darauf hindeuten kann, daß wir da in einem entscheidenden – für *zwei Jahrtausende entscheidenden* – Übergang stehen. Platon spricht immer dann im  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$ , wenn sein Philosophieren etwas Wesentliches in der höchsten Eindringlichkeit sagen will.

Der  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$  spricht von einer Geschichte – und entscheidend für sein Verständnis ist eben dieses, ob es uns gelingt, diese Geschichte wirklich mitzuvollziehen. Auf die üblichen Auslegungen des  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$  gehe ich nicht ein. Überhaupt halten wir uns beim Handwerklichen der Auslegung nicht auf. Es ist klar, daß diese Auslegung nicht zu bewältigen ist ohne wirkliche Kenntnis der Sprache, ohne Beherrschung der Platonischen Philosophie, ohne Vertrautheit mit dem griechischen Dasein überhaupt. Für uns handelt es sich nicht um eine Einführung in die Verfahrensweisen und die Beherrschung der Mittel bei der Auslegung Platonischer Dialoge, sondern um *die Erweckung und Durchsetzung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit*.

Deshalb hängt das eigentliche Verständnis des  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$  bei Ihnen zunächst auch nicht davon ab, ob Sie gut oder schlecht oder gar nicht Griechisch verstehen, auch nicht davon, ob Sie viel oder wenig oder gar nichts von Platon wissen, sondern allein davon, ob Sie bereit sind, mit der Tatsache ernst zu machen, daß Sie hier im Hörsaal einer deutschen Universität sitzen, d. h. ob in Ihnen etwas Unumgängliches und Fortwirkendes auf die auszulegende Geschichte von der unterirdischen Höhle anspricht.





ERSTER TEIL  
WAHRHEIT UND FREIHEIT.  
EINE AUSLEGUNG DES HÖHLENGLEICHNISSES  
IN PLATONS POLITEIA

ERSTES KAPITEL

Die vier Stadien des Wahrheitsgeschehens

*§ 10. Interpretatives Vorgehen und Gliederung des  
Höhlengleichnisses*

Unsere Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit mußte durch eine Entscheidung hindurch. Wir können das Wesen der Wahrheit nicht in gleichgültiger Überlegung gleichsam ausdenken, sondern in Frage steht die Auseinandersetzung in der Geschichte mit der Überlieferung von zwei Grundauffassungen des Wesens der Wahrheit, welche beide bei den Griechen heraustraten: Wahrheit als Unverborgenheit oder Wahrheit als Richtigkeit. Die *ursprüngliche* Auffassung als Unverborgenheit trat zurück.

Ob die innere Überlegenheit der letzten Auffassung (Richtigkeit) es war, die die Oberhand verschaffte gegenüber dem ursprünglichen Begriff, oder ob es ein bloßes inneres *Versagen* war, was zur Vormacht der Auffassung im Sinne der *Richtigkeit* führte, können wir hier nicht ohne weiteres entscheiden. Wir müssen *dort* ansetzen, wo die beiden Auffassungen noch miteinander im *Kampfe* liegen.

Platons Philosophie ist nichts anderes als der Kampf dieser beiden Auffassungen der Wahrheit. Mit dem Ausgang dieses Kampfes wurde die Geistesgeschichte der kommenden Jahrtau-

sende bestimmt. Dieser Kampf findet sich bei Platon in *jedem* Dialog, in der höchsten Gestalt aber in dem *Höhlengleichnis*.

Schon daß wir dieses Höhlengleichnis in *diesen* Zusammenhang rücken, daß wir in der in ihm erzählten Geschichte den Kampf der Auffassungen über Wahrheit sehen, bedeutet eine ganz bestimmte Auffassung. Die Auslegung des Höhlenmythos führt inmitten der Platonischen Philosophie.<sup>1</sup>

*Die Geschichte von der Höhle in Platons Politeia* findet sich in Liber VII, 514 a – 517 b. Zitiert wird der Text der Platonischen Dialoge nach der Ausgabe des Henricus Stephanus, 3 Vol., Paris 1578, deren Seitenzahlen und meist auch die fünf Kolumnen a – e den neuen Ausgaben beigesetzt sind.<sup>2</sup>

Wir gliedern den Text in 4 *Abschnitte* – und d. h. die ganze Geschichte in *vier Stadien*.

I. Stadium 514 a – 515 c.

Die Lage des Menschen in der unterirdischen Höhle.

II. Stadium 515 c – e.

Die Befreiung des Menschen innerhalb der Höhle.

III. Stadium 515 e – 516 c.

Die eigentliche Befreiung des Menschen ins Licht.

IV. Stadium 516 c – 517 b

Der Rückblick und der versuchte Rückstieg in das Höhlendasein.

Wir gehen so vor, daß wir der Reihe nach zwar jedes Stadium *für sich* erläutern, dabei aber von Anfang an folgendes beachten: nicht die einzelnen Stadien für sich sind das Wesentliche, sondern was dazwischen liegt, die *Übergänge* vom einen zum ande-

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Wiederholung zu Beginn der Vorlesungsstunde vom 5. 12. 1933, wiedergegeben aus der Vorlesungsnachschrift von Wilhelm Hallwachs. Vgl. dazu Anm. 4 auf der folgenden Seite.

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: Hier zugrundegelegt das Handexemplar Heideggers: *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannis Burnet. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1899 sqq.* Vol. 4.

ren. Das will sagen: entscheidend ist der ganze Gang des Geschehens, durch dessen Mitvollzug unser eigenes Dasein in Bewegung kommen soll. Wenn z. B. das erste Stadium erläutert ist, so dürfen wir es nicht als etwas Erledigtes beiseite stellen; wir müssen es in den Übergang und in den Fortgang der Übergänge mit einbeziehen.

Zunächst gebe ich immer die Übersetzung des Textes des ganzen Abschnittes, dann folgt die Auslegung. Es wäre bequemer, Sie auf den Text oder eine der üblichen Übersetzungen zu verweisen. Aber das verbietet sich schon deshalb, weil jede Übersetzung *Auslegung* ist.

Der  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$  wird in der Weise dargestellt, daß *Sokrates* dem *Glaukon*, mit dem er im Gespräch ist, die Geschichte von der Höhle darstellt.<sup>3, 4</sup>

#### A. Das erste Stadium (514 a – 515 c)

##### § 11. Die Lage des Menschen in der unterirdischen Höhle

SOKRATES: Verschaffe Dir den Anblick von Menschen in einer unterirdischen, höhlenartigen Behausung. Aufwärts, gegen die Tageshelle zu, hat sie einen Eingang, der sich längs der ganzen Höhle hinstreckt. In dieser Behausung sind Menschen von

<sup>3</sup> Vgl. zum Folgenden W.S. 31/2.

<sup>4</sup> Anm. d. Hg.: Hier endet die handschriftliche Ausarbeitung Martin Heideggers zur Vorlesung Wintersemester 1933/34; für den Hauptteil der Vorlesung, also die Auslegung des Höhlengleichnisses und des Dialogs »Theätet«, wurde kein neuer Text erarbeitet. Gemäß dem vorstehenden Verweis Heideggers wurde das Folgende anhand der handschriftlichen Ausarbeitung für die gleichnamige Vorlesung des Wintersemesters 1931/32 vorgetragen. (Vgl. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32. Gesamtausgabe Band 34, hrsg. von Hermann Mörchen. Frankfurt a.M.: Klostermann 1988.) Der folgende Vorlesungstext von 1933/34 wird ab hier aufgrund von Abweichungen sowohl textlicher als auch konzeptioneller Art zum Vorlesungstext von 1931/32 aus der Nachschrift von Wilhelm Hallwachs wiedergegeben, die Heidegger bei seinen Unterlagen verwahrt hat. Vgl. dazu ausführlicher im Nachwort des Herausgebers S. 300 f.

Kindheit auf gefesselt an den Schenkeln und am Hals. Daher bleiben sie an derselben Stelle und blicken nur auf das *vor* ihnen [wie wir sagen: das Vorhandene]. [Sie können weder vom Platz weg, noch können sie den Kopf drehen.] Den Kopf ringsherum zu bewegen sind sie durch die Fessel außerstande. Helle [Helligkeit] aber kommt ihnen von hinten, von einem von oben und fernher brennenden Feuer. Zwischen dem Feuer aber und den Gefesselten [hinter ihrem Rücken] läuft obenhin ein Weg, längs dem, so stelle Dir das vor, ist ein Mäuerchen gebaut, wie die Schranken, die sich die Gaukler vor den Zuschauern aufrichten, über die hinweg sie ihre Kunststücke zeigen.

GLAUKON: Ich sehe [ich stelle mir das vor].

SOKRATES: Sieh' nun, längs dieses Mäuerchens, Menschen allerlei Gerätschaften tragen, die über das Mäuerchen hinwegragen, Bildsäulen und andere Bildwerke aus Stein und Holz und allerlei von Menschen gefertigtes Zeug. Die einen der Vorbeitragenden, wie natürlich, reden dabei, die anderen schweigen.

GLAUKON: Ein wunderliches Bild führst Du da vor, und wunderliche Gefangene.

SOKRATES: Uns Menschen gleich. Denn meinst Du wohl, daß solcherlei Wesen zunächst sowohl von sich selbst als von den Anderen etwas anderes im Blick haben als die Schatten, die der Feuerschein hinter ihnen auf die ihnen gegenüberliegende Wand der Höhle wirft?

GLAUKON: Wie das anders, wenn sie zeitlebens gezwungen sind, den Kopf unbeweglich zu halten.

SOKRATES: Was aber, von dem vorbeigetragenen Zeug, sehen sie nicht ebendasselbe, nämlich den Schatten?

GLAUKON: Was denn sonst?

SOKRATES: Wenn sie nun imstande wären, miteinander sich über das Erblickte zu bereden, glaubst Du nicht, daß sie das, was sie sehen, für das Seiende halten?

GLAUKON: Notwendig!

SOKRATES: Was aber, wenn der Kerker von der gegenüberliegen-

den Wand her einen Widerhall [Echo] hätte? Sooft einer von den hinter ihnen Vorbeigehenden spräche, glaubst Du, daß sie etwas anderes für das Sprechende hielten, als den vorbeigehenden Schatten?

GLAUKON: Nein, beim Zeus!

SOKRATES: Ganz und gar also würden solche [diese Gefesselten in der Höhle] nichts anderes für das Unverborgene halten, als die Schatten der verfertigten Dinge.

GLAUKON: Durchaus so!

Der *erste Abschnitt* schildert die Lage der Menschen in der unterirdischen Höhle, die ihren Ausgang nach oben hat, nach der Tageshelle zu, die aber nicht hineinscheint. In der Höhle sind Menschen gefesselt an den Schenkeln und am Hals; sie sind geradeaus gebannt mit dem Blick auf die gegenüberliegende Wand der Höhle. Hinter ihnen brennt ein Feuer, das einen Lichtschein aussendet. Dazwischen befindet sich ein Gang, auf dem hinter einem Mäuerchen Gegenstände hin und her getragen werden, Gebrauchsdinge und Zeug; teils schweigen die Tragenden, teils reden sie.

Gesetzt, die Höhle hätte einen Widerhall, so würden die Gefesselten die Geräusche der Worte auf die Menschen beziehen, die sie an der Wand sahen. Es ist die Frage: Womit endet die Darstellung dieses ersten Stadiums? Mit einem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß es sich um die *ἀλήθεια* handelt im Sinne des Unverborgenen. Sokrates sagt nämlich, diese Gefesselten würden nichts anderes für das *Unverborgene* halten als die *Schatten* der Dinge. Es ist also die Frage: Wie stehen und verhalten sich diese Menschen zum *ἀληθές*, zum Unverborgenen?

So befremdlich die Lage dieser Menschen ist und so wunderbarlich die Umgebung, so sind die Menschen doch bezogen auf τὸ ἀληθές, auf das Unverborgene schlechthin: Daß der Mensch von Kindheit an, seiner Natur nach, in das Unverborgene gestellt ist, mag seine Lage noch so befremdlich sein. Der Mensch ist von vornherein in das Unverborgene gestellt, d. h. in ein Verhältnis zu

den Dingen πρὸς τὸ πρόσθεν. *Menschsein* bedeutet, im Unverborgen stehen und zu Unverborgenem sich verhalten.

Aber gerade deshalb wird sich die Frage erheben, *was* dem Menschen in dieser Lage unverborgen ist. Es ist eben das, was ihm gerade unmittelbar begegnet, entgegen ist. Das sind die Schatten, die die Menschen hinter ihm im Lichtschein an die Wand werfen.

### § 12. Das Unverborgene in der Höhle

Diese Darstellung ist zweideutig und bedarf näherer Bestimmung. Die Gefesselten sehen zwar die Schatten, aber sie sehen sie nicht *als* Schatten. Was *sie* sehen, bezeichnen *wir* nur als Schatten. Sie selbst sind nicht imstande, das vor ihnen an der Wand Auftauchende als Schatten anzusprechen. Dazu müßten sie wissen vom Feuer und von dem Lichtschein, den es wirft. Doch von diesem allen vermögen die Gefesselten nichts zu wissen. Wenn *wir* fragen, was das Unverborgene sei, so ist das eine Frage, zu der die Gefesselten keine Veranlassung haben. Sie müssen die Schatten für das Seiende selbst halten. Sie haben nicht bemerkt, daß das Licht hinter ihnen sei und vom Rücken herkommt. Wobei zu unterscheiden ist zwischen *Feuer* und *Licht*, lux und lumen, Lichtquelle und Helligkeit (wie Tür und Pfosten). Wir gebrauchen den Ausdruck *Licht* im doppelten Sinne (Lichtquelle und Helligkeit).

Die Menschen dort haben kein Verhältnis zum Feuer und zum Licht, sie vermögen also nicht zu unterscheiden: hell und dunkel. Was sie sehen, ist nicht ein *Schein von etwas anderem*, sondern das *Seiende selbst*, τὰ ὄντα = das Seiende. Gleichsam von selbst halten die Gefesselten das vor ihnen sich Abspielende für das Seiende.

Gesetzt, daß sie untereinander das Gegebene und Begegnende bereden könnten, διαλέγεσθαι, d. h. untereinander eine Sache für sich durchsprechen ... (Es wäre schief, wenn man hier an Dialektik und Dialog denken wollte. *Platons Dialektik* hat seine Wur-

zeln hier, indem nicht das Seiende mitgeteilt wird, sondern das Begegnende erst als Seiendes angesprochen wird. – Zusammenhang zwischen *Sein* der Dinge und *Reden* der Sprache.) Also könnten sie sich aussprechen, würden sie es ohne weiteres als *Seiendes* ansprechen. Der Mensch ist ein solcher, der sich zum *Unverborgenen* als einem Seienden *verhält*. Diese Beziehung des Menschen zu einem Seienden bezeichnen wir als *Verhalten*, auf Grund dessen und innerhalb dessen der Mensch sich verhält zu Seiendem und in Beziehung steht, als *Sein* zu einem Seienden. Seiendes als Offenbares.

Wir wollen den Begriff des *Verhältnisses* festlegen. Ein *Tier*, das sich so und so verhält. Das Tier kann sich nicht zu einem Seienden *verhalten*, sonst müßte es reden können. (Hund in Beziehung zu dem Knochen!) Das Grundverhältnis zwischen Tier und Mensch wird uns im späteren Verlauf noch einmal begegnen.

Auch von sich selbst und von den Anderen haben diese Menschen eigentlich keine Erfahrung. Sie sehen höchstens ihre eigenen Schatten, ohne sie als solche zu erkennen; sie sind völlig ausgegeben an das Gegebene. Sie haben kein Verhältnis zu sich selbst.

Das Unverborgene ist ihnen nicht als Unverborgenes gegeben. Sie kennen nicht den Unterschied von Verborgenem und Unverborgenem. Sie sind ganz weg, ganz Auge und ganz Ohr für das, was ihnen begegnet.

Das ist eine ganz merkwürdige Lage, in der diese Menschen sind. Glaukon: ἄτοπον, eine Lage, die ich nirgends unterzubringen weiß, wofür ich keinen *Ort* habe innerhalb dessen, was mir bekannt ist.

Diese Lage ist die alltägliche Lage des Menschen, ist nicht ausgefallen, sondern das ist die Lage des Menschen im Alltag, sofern er ausgegeben ist an das Gerede, an das Übliche, das Zunächstliegende, das Alltägliche, das, was gang und gäbe ist. Der Mensch in der Alltäglichkeit verliert sich selbstvergessen in den Andrang der Dinge.

Was ist nun alles in dieser ersten Charakteristik aufgezählt?



Die Lage: von *Schatten*; von *gefesselten Menschen*; von *Feuer und Licht*, und zwar von einem Licht, das im Rücken brennt; von *Menschen*, die kein *Verhältnis* dazu haben; Menschen, die nicht das Verständnis des *Unverborgenen* haben.

Alle diese Momente scheinen zunächst zufällig zu sein im Sinne der Ausmalung dieser merkwürdigen Lage; sie hängen aber alle zusammen. Gerade dieser innere Zusammenhang macht das aus, was wir als das Wesen der Wahrheit herausstellen werden.

Wenn wir uns ganz auf das erste Stadium beschränken, müssen wir dies alles mitmachen, ganz befangen durch das, was auf der Wand vor uns sich abspielt. Auch da noch und schon dabei herrscht dasjenige, was wir als *ἀλήθεια*, Unverborgenheit, kennen. Es ist die Rede also nicht von Wahrheit als Richtigkeit, sondern als Unverborgenheit.

## B. Das zweite Stadium (515 c 4 – 515 e 5)

### § 13. Eine »Befreiung« des Menschen innerhalb der Höhle

Wir versuchten in der vorigen Stunde<sup>1</sup>, das erste Stadium des Menschen in der Höhle genauer auszulegen, indem wir es in den einzelnen Momenten genauer herausstellten. Wir schlossen mit dem Hinweis auf den letzten Satz, aus dem hervorgeht, daß es sich um das *ἀληθές*, das Unverborgene handelt.

Das Unverborgene wird hier bestimmt, positiv angeführt; nicht *irgendein* Unverborgenes, sondern *das* Unverborgene, daß also der Mensch in *jeder Lage* auf Unverborgenes *bezogen* ist, im weitesten Sinne in der Wahrheit steht (zugleich auch in der Unwahrheit). Menschsein und als Mensch existieren besagt am Ende: in der Wahrheit stehen.

Was ist denn nun in dieser Lage das Unverborgene, Wahre? Was ist *ihnen* nun das Unverborgene? Die Schatten! Sie werden

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: In der Vorlesungsstunde vom 5.12. 1933. Wiederholung am Beginn der Vorlesung vom 7.12.1933 vom Hg. hier vorangestellt.

jedoch von ihnen nicht *als* Schatten erfahren. Voraussetzung dazu wäre die Unterscheidung zwischen hell und dunkel. Das ist ihnen unmöglich. Das Licht und die Lichtquelle sind in ihrem Rücken. Sie sind aber außerstande, sich umzuwenden. Sonach ist diese Anlage der Gesamtbeleuchtung der Höhle wesentlich für den Zustand der Menschen, gleichzeitig ihr Gefesseltsein.

Die Menschen sprechen das Unverborgene an als das *Seiende*. Das Unverborgene *ist* das Seiende. Die Menschen sind nicht nur im Unverborgenen, sondern sie sind es im διαλέγεσθαι, einmal im Sinne des Miteinanderdurchsprechens, und zweitens bedeutet es die Art des Redens und Aussagens, in der das Seiende in seinem Sein gefaßt wird, die Dialektik.

Das ist hier nur eine grobe Andeutung. Wir sahen in der Ausdeutung der Lage der Menschen in der Höhle, daß sie auch außerstande sind, sich selbst und die Anderen als Seiende zu erfahren, sondern sie konnten nur die Schatten erfahren, die sie selbst werfen, stehen also noch völlig *diesseits* von hell und dunkel, sind völlig befangen in dem, was die Sinne bieten. Ihre Lage ist ἄτοπον, gänzlich ausgefallen, nirgends unterzubringen. Aber gerade diese Lage ist die *alltägliche* Lage des Menschen.

Wir dürfen, wie gesagt, die Stadien nicht einfach hintereinanderschalten, sondern wir müssen immer das über das vorhergehende Stadium Gesagte mitherübernehmen. Im ersten Stadium handelte es sich um den Zustand. Das zweite Stadium muß, da es sich um eine Geschichte (ein Geschehen) handelt, auch mit einer Geschichte beginnen. *Was* geschieht?

SOKRATES: Fasse also nun ins Auge eine Lösung (λύσις) von den Fesseln und eine Heilung von der Einsichtslosigkeit und verfolge, was dabei (οἷα τις ἂν εἶη φύσει)<sup>2</sup> wesensnotwendig eintreten müßte, wenn ihnen nun Folgendes begegnete: Es wird

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: Von Heidegger gewählte Textvariante nach der Platon-Ausgabe von Schleiermacher (3. Aufl. Berlin 1855–1862). Vgl. dazu die gleichnamige Vorlesung vom Wintersemester 1931/32, Gesamtausgabe Bd. 34, S. 30 Anm. 1: »So lese ich 515 c 5 mit Schleiermacher.«

einer entfesselt und gezwungen, plötzlich aufzustehen, den Hals umzuwenden, zu gehen und gegen das Licht hinaufzublicken. Er könnte aber alles dieses nur unter Schmerzen, und er wäre wegen des Geflimmers außerstande, jene Dinge anzusehen, davon er vorher die Schatten sah. Gesetzt, all das geschähe mit dem Gefesselten, was glaubst Du wohl, würde er sagen, wenn einer ihm behauptete, vorher habe er Nichtigkeiten gesehen, jetzt aber sei er dem Seienden näher und Seienderem zugewendet, so daß er richtiger sehe? Und wenn einer ihm auch noch jedes der vorbeigetragenen Dinge zeigte [die er jetzt unmittelbar sieht] und auf die Frage, was jedes sei, ihn zu antworten zwingt, glaubst Du nicht, daß er da weder ein noch aus wüßte und dafür hielte, das vormals Gesichtete sei unverborgener als das jetzt Gezeigte?

GLAUKON: Durchaus so!

SOKRATES: Und wenn ihn gar einer nötigte, nicht nur auf die Dinge, sondern jetzt auf das *Licht selbst* zu sehen, würden ihn dann nicht die Augen schmerzen und würde er sich nicht abwenden und zu jenem zurückflüchten, was anzusehen in seinen Kräften steht; und würde er dabei nicht die Meinung vertreten, dieses [nämlich die Schatten] sei in der Tat klarer, sichtbarer als das, was man ihm jetzt zeigen wollte?

GLAUKON: So ist es!

Wir sehen, in dem zweiten Stadium beginnt Geschichte. Es geschieht etwas. Die Auslegung muß nun klar machen, was hier geschieht und was uns durch das Geschehnis gesagt wird über das Wesen der Wahrheit.

Die Fesseln, mit denen diese Gefangenen gebunden sind an den Schenkeln und am Hals, werden abgenommen. Es wird gefragt: Was bringt das Geschehnis mit sich (οἷα τις ἂν εἴη φύσει)? Was muß jetzt wesensnotwendig geschehen? Nicht irgendein beliebiges Ereignis, sondern ein Geschehen, das jetzt an das *Wesen der Menschen* greift.

Es ist die Frage: Worauf zielt das Geschehnis der Abnahme der

Fesseln? Das Geschehnis macht es offenbar, [...] \* ἡγεῖσθαι τὰ τότε. Der so Entfesselte mußte dafür halten, das vormalig Gesehene ἀληθές sei unverborgener als das jetzt von ihm Geschaute, nämlich die Dinge, die er vorher im Rücken hatte und die er jetzt vor sich sieht.

Es handelt sich wiederum um das ἀληθές, aber jetzt in einem ganz anderen Sinne: ἀληθέστερα (der Komparativ) = wahrer, unverborgener. Es geschieht jetzt etwas mit der Unverborgenheit. Die Unverborgenheit gerät gleichsam jetzt in *Bewegung*.

Im ersten Stadium ist im Zusammenhang mit der Unverborgenheit: Fesselung, Licht, Sein. Sofern aber nun diese Unverborgenheit in Bewegung gerät, tritt heraus, *was* das Verhältnis des Gefesseltseins zum Licht und des Lichts zur Unverborgenheit in einem ersten Sinne ist.<sup>3</sup>

#### § 14. Erweiterte Bestimmung der Unverborgenheit im Mißlingen des ersten Befreiungsversuchs

Das Auffallendste ist die Rede von Unverborgenheit im Komparativ. Unverborgenheit kann mehr oder minder Unverborgenheit sein. Es ist nicht gemeint ein zahlenmäßiger Unterschied der Unverborgenheit. Nicht mehr Schatten, sondern *anderes Unverborgenes*. Die Art und Weise der Unverborgenheit hat sich offenbar geändert. Jetzt tritt auseinander das vormalig Gesichtete und das jetzt Geschaute, d.h. die Schatten und die vormalig im Rücken befindlichen Dinge. Beides hat die Grundeigenschaft, daß es zugänglich ist, beides ist unverborgen.

Es tritt jetzt auseinander; und zwar wird nun beides verschieden beurteilt, indem gesetzt wird, daß das jetzt Gezeigte *mehr sei*, μᾶλλον ὄντα. Nicht nur das Wahre und Unverborgene hat Grade und Stufen, sondern auch das Seiende. Es kann etwas mehr oder

\* Anm. d. Hg.: Ein Wort unleserlich.

<sup>3</sup> Anm. von W. Hallwachs: Der innere Bezug des Gefesselten und daß weiter ineinander gefügt??

minder *seiend* sein, auch der Mensch kann mehr oder minder *seiend* sein.

Die *Steigerung* der Unverborgenheit selbst ist vielleicht nur eine Folge einer ganz bestimmten *Nähe* des Menschen zum Seienden, eine Nähe, die von der jeweiligen Seinsart des Menschen abhängig ist.

Das Eine wird klar: Wahrheit und Wahrsein ist nicht so etwas Gleichgültiges, Allgemeines, nicht für jedermann Unveränderliches, Gleichbleibendes. Es hat auch nicht jeder zu jeder Wahrheit das gleiche Recht und die gleiche Kraft. Jede Wahrheit hat ihre Zeit. Gewisse Wahrheiten, gewisse Menschen zu gewissen Zeiten verzeitigt. Es geht nicht an, zu allen über alles zu reden. Die Wahrheit hat ihren Grad, ihren Rang und ihren Adel, und zwar je nach der Art, in der der Mensch selbst würdig ist, in einer Nähe und Ferne zum Seienden zu stehen.

Die Nähe oder Ferne ändert in gewissem Sinne das Unverborgene. Das Zweite ist eine erste Einsicht in das Verhältnis der zwei Gestalten der Wahrheit als *Unverborgenheit* und als *Richtigkeit*. Bei Platon stoßen diese beiden Gestalten aufeinander.

Wer zugewandt ist dem *mehr* Seienden, zu dem, was *seiender* ist als anderes, der sieht *richtiger*, ὀρθότερον. Auftauchen der Richtigkeit im Zusammenhang mit der Unverborgenheit. Die *Richtigkeit* des Sehens und Besehens gründet in der jeweiligen *Zuwendung* und *Nähe* des Seins, in der Art und Weise, wie das Seiende offenbar und unverborgen ist. Die *Wahrheit als Richtigkeit ist unmöglich ohne Wahrheit als Unverborgenheit*.

Wenn man das begriffen hat, kann man sich nur wundern, wie es möglich war, den Begriff der Wahrheit einzig auf die Richtigkeit oder Geltung festzulegen. Damit alles Reden und Bestimmen sich *ausrichten* kann, muß *zuvor* Seiendes unverborgen sein. Der Begriff der Richtigkeit trägt schon in sich die Unverborgenheit.

Die Frage nach der Rangordnung ist damit schon entschieden. Der ursprünglichere und höhere Begriff ist Wahrheit als Unverborgenheit. Wahrheit als Richtigkeit ist darauf *gegründet*. Was

das Wahrere, das Seiendere sei, darüber ist das Urteil nicht übereinstimmend.

Wir müssen fragen: Wonach schätzt der jetzt Entfesselte, wenn er wieder zu den Schatten zurückkehrt und wenn er die Schatten für das Unverborgenerere ansieht, wenn er den Schatten zugekehrt sich ruhig an den Ort gewöhnt hat, auch jetzt kein Geflimmer vor den Augen, keine Schmerzen in den Augen hat? Er bewegt sich in dem, was er *vermag*, was ihm keine *Mühe* macht, was von selbst geht; er bewegt sich in dem, was keine Anstrengung verlangt, was gang und gäbe ist. Maßstab seiner Schätzung ist Erhaltung des ungestörten Nichtausgesetztseins irgendeinem Ansinnen, irgendeiner Notwendigkeit. Was nun andererseits die Zuwendung zu den Dingen selbst fördert? Es ist doch verwunderlich, daß der Mensch den Schatten zustrebt.

Es genügt also nicht die bloße Wegnahme der Fesseln, er muß umgewendet werden. Der so Befreite *sperrt* sich, und zwar deshalb, weil diese Befreiung im Sinne der Wegnahme der Fesseln *plötzlich* geschehen soll. Diese plötzliche Wegnahme vermag keine Heilung zu bieten. Er vermag das vorher Gesehene nicht schon als Schatten zu erkennen.

Statt des Schattenhaften wird er jetzt umgestellt vor das Licht (Geflimmer) der Dinge. Er hat gar keine andere Möglichkeit des Vergleichs. Auf der einen Seite den erträglichen Anblick der Schatten, auf der anderen Seite das schmerzhaftes Geflimmer. Er wird versuchen, aus der Verwirrung herauszukommen und wieder in die Ruhelage zurückstreben.

Die Wegnahme der Fesseln ist *keine wirkliche Befreiung*, sie ist nur eine äußerliche. Sie greift den Menschen in seinem *eigenen Sein* gar nicht an. Es wechselt nicht sein innerer Zustand, nicht sein Wollen. Sein Wollen ist ein Nichtwollen. Er weicht zurück und weicht aus vor jeder Zumutung. Er ist deshalb auch weit davon entfernt zu verstehen, daß der Mensch jeweilig nur so weit *ist*, als er sich zuzumuten die Kraft hat.

Das zweite Stadium, das wie eine Befreiung aussieht, bleibt beim Versagen. Wir erfahren, was durch das zweite Stadium über

das Wesen der Wahrheit gesagt wird – über das erste Stadium hinaus, sofern ja deutlich wird: Die Befreiung des Menschen und die Umkehr zum Seienden und Sein der Dinge kann solange nicht vollzogen werden, als der Mensch nicht um das Unverborgene *als* Unverborgenes weiß. Er vermag den *Unterschied* nicht zu vollziehen, weil er keine Einsicht hat in die Unverborgenheit: Schatten, Dinge, Selbst, Licht, Sein und Seiendes.

In welcher Weise muß der Wesenszusammenhang zwischen *Freisein des Menschen* und seinem *Verhältnis zu Licht, Verborgenheit und Unverborgenheit* gedacht werden, wenn wir den *inneren Wesensbau der Wahrheit* als solcher begreifen wollen?

### C. Das dritte Stadium 515 e 5 – 516 e 2

#### § 15. Die *eigentliche Befreiung des Menschen zum ursprünglichen Licht*<sup>1</sup>

Wir haben das vorige Mal das zweite Stadium zur Auslegung gebracht und dabei erfahren, daß durch den Versuch einer Befreiung erstmalig auseinandertritt das vormals Gesehene, was wir die Schatten nennen, und das jetzt Gezeigte. Aus diesem Auseinandertreten eröffnet sich zugleich ein *Unterschied*, der ein Gradunterschied ist, wonach die Dinge selbst und das Feuer in der Höhle als das *Wahrere*, das *Offenbarere*, als das *Seiendere* angesprochen werden.

In dem Zuwenden zu dem *mehr* Seienden muß auch das Blicken und Aussagen sich *richtiger* gestalten. Dies ist die erste Stelle, an der uns die *Doppelung des Wahrheitsbegriffes* begegnet. Zugleich zeigt uns die Stelle, daß *Wahrheit als Richtigkeit gegründet ist auf Wahrheit als Unverborgenheit*.

Es wäre nun anzunehmen, daß der Befreite sich dem wahren Sein willig zuwendet. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Viel-

<sup>1</sup> Denn auch das zweite Stadium war schon eine Befreiung zum Licht – und doch keine.

mehr erfahren wir, daß der der Fesseln ledige Mensch *zurück* will zu den Schatten, weil er sie für das Wahrere hält. Wir sahen dabei, daß das Fehlen jedes Zwanges, jedes Schmerzes für ihn maßgebend sei; das vormals Gesehene (die Schatten) ist als das Bequemere anzusehen.

Warum kommt dies so? Die Befreiung geschieht plötzlich. Es tritt mit ihr eine Verwirrung ein durch die Helligkeit und den Glanz des Lichts. Es ist offenbar, daß eine solche *Umwendung* einer langsamen *Umgewöhnung* bedarf, und daß, bevor letztere eingetreten ist, von einer *eigentlichen* Befreiung nicht gesprochen werden kann. Dieser Befreiungsversuch im Sinne der bloßen Abnahme der Fesseln wird nicht wieder aufgenommen im dritten Stadium.

SOKRATES: Wenn aber nun einer ihn [den der Fesseln Ledigen] mit Gewalt durch den holprigen und steilen Aufgang der Höhle schleppte und nicht von ihm abließe, bis er ihn in das Licht der Sonne hinausgezogen hätte, würde da der Verschleppte nicht Schmerzen empfinden und sich sträuben, und würde er nicht, sobald er in die Helle käme, die Augen voll eines Glanzes, außerstande sein, auch nur Eines von dem zu sehen, was ihm jetzt als das Unverborgene angesprochen wird?

GLAUKON: Nein, wenigstens nicht plötzlich.

SOKRATES: Einer Gewöhnung, meine ich, bedürfte es, wenn er das, was oben ist, sehen soll. Und zunächst freilich würde er am leichtesten die Schatten ansehen können, und danach im Wasser den widerspiegelnden Widerschein von Menschen und anderen Dingen, später aber sie selbst [die Dinge nämlich]. Von diesen aber wieder [von den Dingen selbst und nicht mehr von den Schatten und dem Widergespiegelten] wird er leichter bei Nacht das am Himmel Befindliche und das Himmelsgewölbe selbst betrachten, hinblickend in die Helle der Sterne und des Mondes. Das wird er leichter anschauen können als bei Tag die Sonne und ihr Licht.

GLAUKON: Gewiß!

SOKRATES: Schließlich also, meine ich, wird er in den Stand kom-



men, nicht nur den Widerschein der Sonne im Wasser und anderswo, sondern die Sonne selbst als sie selbst an ihrem eigenen Ort anzublicken und zu betrachten, wie beschaffen sie sei.

GLAUKON: Notwendig.

SOKRATES: Und danach wird er auch schon über sie [die Sonne] zu dem Ergebnis kommen, daß sie es ist, die die Jahreszeiten gewährt und Jahre und Alles verwaltet, was seinen sichtbaren Ort hat, so daß sie auch der Grund von allem jenen ist, was sie [nämlich in der Höhle] in gewisser Weise sahen [so auch den Grund der Möglichkeit der Schatten in der Höhle].

GLAUKON: Offenbar würde er zu diesem nach jenem gelangen [nacheinander]. [Diese Umgewöhnung, mit der sich zugleich die Unterscheidung der verschiedenen Bereiche vollzieht.]

SOKRATES: Was nun, wenn er sich der ersten Behausung erinnerte und der dortigen Weisheit und der damals mit ihm Gefesselten? Glaubst Du nicht, er würde sich glücklich preisen ob des Umschlags, der mit ihm geschehen, jene aber bedauern?

GLAUKON: Gar sehr!

SOKRATES: Und wenn sie damals [in der Höhle] Ehren, Lobspprüche und Auszeichnungen untereinander ausgemacht hätten für denjenigen, der am schärfsten das Vorbeigehende sieht und am meisten im Gedächtnis behält, was vorher und was nachher und was zugleich vorüberzukommen pflegt, und der also auf Grund davon am ehesten imstande ist, das vorauszusagen, was innerhalb dieses Bereichs des Schattenhaften kommen wird. Glaubst Du, er würde nach jenen [Ehren] verlangen und er würde diejenigen beneiden, die bei denen da unten in Ansehen und Macht stehen? Oder würde er nicht viel lieber dasjenige erdulden, wovon Homer sagt: nämlich »einem anderen unbegüterten Manne um Lohn zu dienen«<sup>2</sup>, und wird er nicht alles lieber auf sich nehmen, als jenes [die Schatten] für das Wahre, Unverborgene zu halten und auf jene Art [der Gefesselten] zu leben?

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: Odyssee XI, 489 f.

GLAUKON: Ja, meine ich. Er würde eher alles andere über sich ergehen lassen, als auf jene Weise zu leben.

Sie sehen schon ganz im Groben, daß das dritte Stadium eine eigentliche Befreiung verwirklicht.

Im dritten Stadium erfolgt ein *zweiter* Versuch der Befreiung, indem der der Fesseln Ledige *herausgeschleppt*, *herausgezerrt* wird aus der Höhle heraus ins *Tageslicht*, wo bestimmte Erscheinungen, Schatten, Spiegelbilder im Wasser usw. erfahrbar werden, schließlich das Tageslicht und die *Sonne*.

Im dritten Stadium sehen wir den *Kern* der ganzen Geschichte, indem wir Zusammenhänge begreifen: den Zusammenhang zwischen Schatten und Licht, Verborgenheit im Schatten und Unverborgenheit im Licht; alles dies wiederum im Zusammenhang mit dem Gegensatz von *gefesselt* und *befreit*. Im dritten Stadium ist es die Frage, wie in dieser Geschichte das Wesen der Wahrheit zur Aufhellung gelangt.

### § 16. Befreiung und Unverborgenheit.

#### *Vier Fragen zu ihrem Zusammenhang*

Wir sahen schon aus dem rohen Inhalt, daß diese Befreiung nicht mehr besteht im *Negativen*, sondern in einem Heraussteigen ans Licht des Tages, also auch in einem *Hinwegschreiten* über künstliches Licht, das Feuer der Höhle. Aber auch hier wird auf die Wahrheit gezielt: τὰ νῦν λεγόμενα ἀλήθεια, was *jetzt* in dieser Befreiung als Unverborgenheit angesprochen wird.

Wir sahen nach der *Lage des Menschen*, sei es als Gefesseltem, sei es als Befreitem. In jeder Lage, in jedem Stadium, findet sich jeweils eine *eigene* Art der Unverborgenheit und Wahrheit. *Die Art und Weise der Wahrheit hängt ab von der Art und Weise des Menschen*. Damit ist nicht gesagt, daß die Wahrheit *subjektiv* ist, d. h. vom Belieben des Menschen abhängt. Das ist ganz und gar nicht der Fall.

1. Der Übergang zu dem jetzt Unverborgenen geschieht βίᾱ. Der in der Höhle Befindliche muß herausgeschleppt werden. Die *Befreiung ist gewaltsam*. Es gehört Gewalttätigkeit dazu, daher ein *Widerstreben* des Menschen; er will gar nicht heraus aus der alten Lage. Der Aufstieg ist beschwerlich, auf holprigem Weg. Befreiung verlangt Anstrengung. Hier leuchtet die Eigentümlichkeit des *griechischen* Daseins heraus.

Das Dasein des Griechen ist nicht so, wie die meisten Gymnasiallehrer es darstellen, nicht auf dem Rücken liegend in der Sonne, nicht goldene Seligkeit und Heiterkeit, sondern großer, ungeheurer *Kampf* mit den ungeheuersten finstersten Mächten, wie er in der Tragik des Aischylos hervortritt. Der holprige Weg ist die letzte Erinnerung daran. Befreiung ist kein Spaziergang.

2. Weder die Lösung der Fesseln noch das bloße Heraustreten aus der Höhle genügen schon, um die Befreiung in ihr Ziel und zum Erfolg zu bringen. Das *eigentliche* Geschehen der Befreiung beginnt erst *außerhalb* der Höhle durch die Umgewöhnung, συνήθεια des Menschen, ein langsames stetiges Umgewöhnen, ein langsames Vertrautwerden mit dem, was draußen ist; das bedeutet: mit der *Helligkeit* draußen, mit dem Licht, nicht so sehr mit den einzelnen Dingen.

Zunächst beginnt diese Umerziehung in der Richtung, daß der Blick des Menschen (d.h. das Verhalten) zunächst hingeleitet wird auf das, was außerhalb der Höhle eine gewisse *Verwandtschaft* hat mit dem, was *in* der Höhle war. Deshalb versteht er zunächst nicht das Licht und die Sonne, sondern das Auge hält sich an die Schatten, an die Spiegelbilder. Daher sieht er auch am besten bei Nacht, Sterne und Mond. Er gewöhnt sich zunächst an das matte Licht.

3. Erst nachdem der Blick sich langsam umgewöhnt hat, gewöhnt sich das Auge an den Tag und an das, *was* am Tage ist, *zuletzt* an die *Quelle* des Lichts, an die *Sonne*, die nicht nur *Licht* ist, sondern die auch die *Zeit* beherrscht, als die Ursache der Zeit. Damals wie heute noch wurde die Zeit nach der Sonne gemessen. Die Sonne sagt, wieviel Zeit es ist; an sie ist die Zeit gebunden.

Zeit und alles, was sich zeigt, ist abhängig von der Sonne und ihrem Licht. Die Sonne ist der Grund des Seins und alles dessen, was da dem Menschen begegnet, auch jedes abgängigen [?] und gemachten Feuers, so auch des Feuers in der Höhle. Alles dies wird erst durch die Sonne verständlich. Die Sonne selbst ist *Grund alles Seins*.

4. Zur *eigentlichen* Befreiung ist nicht nur Gewalttätigkeit, sondern *Ausdauer* erforderlich, ein langer *Mut*, der ausreicht für die Durchlaufung der Stufen durch alle Höhen, der Rückschläge ertragen kann. Nur dieses Vertrautsein mit den notwendig gefügten Stufen allein kann einen Erfolg gewähren.

Wenn wir die ganze Lage und das ganze Geschehen uns klar machen, scheint nach dieser Auslegung alles durchsichtig und klar zu sein. Es bleibt nur eine Schwierigkeit: Was soll nun dieses ganze Geschehen bedeuten? Das Ganze ist doch ein Gleichnis.

Der Ausgang versinnbildlicht gerade das Leben des Menschen, wie er *außerhalb* der Höhle lebt. Was bedeutet aber das Leben des Menschen außerhalb der Höhle?

Eine Auslegung findet sich bei Platon selbst, 517 b ff.: Die Höhle ist das Bild des auf der Erde unter dem Himmelsgewölbe lebenden Menschen. Wir sind gewissermaßen in einer Höhle. Das Feuer dieser Höhle ist die Sonne. Die Schatten sind die Dinge, mit denen wir es zu tun haben. Was versinnbildlicht aber das Stadium *außerhalb* der Höhle? Dieses »außerhalb« bedeutet den Aufenthalt des Menschen an dem Ort, der *über* dem Himmelsgewölbe ist, das ist der Ort der *Idee* (ὑπερουράνιος τόπος). Die Sonne ist nichts anderes als die *höchste* der Ideen, die *Idee des Guten*.

Wir wissen nun noch nicht, *was Idee ist*. Das Feuer in der Höhle ist die Sonne, der Schein ist der Sonne Licht, die Schatten sind dasjenige, was wir alltäglich sehen. Wir sind gewissermaßen Gefesselte, sofern wir an das Selbstverständliche, an das Gang und Gäbe gebunden sind.

Was ist es, was uns begegnet, wenn wir aus der Höhle heraustreten? Können wir noch aus der Höhle hinaus? Was bedeutet das?

Wir sahen, daß im dritten Stadium die Rede ist von der Umgewöhnung an das Licht. Das ist der eigentliche Prozeß der Befreiung, damit die Dinge draußen in der rechten Weise sichtbar werden. Auch hier zeigt sich ein zunächst dunkler Zusammenhang zwischen Licht und Freiheit, Unverborgenheit und Sein.

Eine neue Welt taucht auf: die Welt der Ideen, die dargestellt wird durch den Himmel über dem Himmel. Es ergeben sich *vier Fragen*:

1. Welches ist der Zusammenhang zwischen Idee und Licht?
2. Welches ist der Zusammenhang zwischen Licht und Freiheit?
3. Welches ist der Zusammenhang zwischen Freiheit und dem Seienden?
4. Welches ist nun das aus diesen dreifachen Zusammenhängen herausleuchtende Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit?

Die Idee des Guten lasse ich zunächst beiseite. Sie wurde bei Platon vorher schon in Buch VI ausführlich behandelt. Wir werden erst am Schluß der Geschichte im Zusammenhang des Ganzen auf die Frage des Zusammenhangs des Guten und der Idee zurückkommen. Erst von da aus werden wir in die Auseinandersetzung mit der Platonischen Auffassung eintreten können, die die nächsten zwei Jahrtausende bestimmt hat.

### § 17. Zum Begriff der Idee

#### a) Vorbemerkung zur geistesgeschichtlichen Bedeutung der Ideenlehre<sup>1</sup>

Welches ist der Zusammenhang zwischen Idee und Licht? Was heißt Idee?

Mit dieser Frage rühren wir an ein Grundstück, sogar an die *Grundverfassung* unseres abendländischen geschichtlichen Da-

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. hierzu in der gleichnamigen Vorlesung WS 1931/32, GA Bd. 34, Zusätze 3 u. 4, S. 324 f.

seins. Mit Hilfe dessen, was Platons Ideenlehre bereitstellte, wurde der christliche Gottesbegriff gefaßt. Dieses wurde der Maßstab für die nächsten Jahrtausende, für das, was eigentlich wirklich und nichtwirklich ist. Die Ideenlehre wird der Maßstab für die Auffassung des Seins der Dinge überhaupt.

Zweitens entfaltet sich zu Beginn der Neuzeit Platons Ideenlehre für die Ausbildung des neuzeitlichen Vernunftbegriffes und der rationalen Naturwissenschaft. Auch die Romantik ist abhängig von der Herrschaft der Idee.

Rationalismus und Gottesidee schließen sich zusammen in der höchsten Vollendung des abendländischen Denkens, in der Hegelschen Philosophie. Es ist kein Zufall, daß *Hegel* selbst sich den Vollender der abendländischen Philosophie nennt, sofern diese christlich umgebildetes Griechentum ist.

Hieraus entfaltete sich im neunzehnten Jahrhundert 1. die Ideologienlehre des *Marxismus*, die nur aus Hegel verständlich wird, 2. auf der anderen Seite die neue Deutung des Christentums durch *Kierkegaard*. Die Vermischung und Verharmlosung, die hier zusammentreffen, machen das charakteristische Bild der Bildungsphilisterei aus, das schließlich *Nietzsche* zur Verzweiflung bringt.

*Nietzsche* sah den kommenden Kampf vorher. Nietzsche kämpft gegen drei Fronten, 1. mit dem *Humanismus*, 2. einem bodenlosen Christentum, 3. der *Aufklärung*. Die Waffen zu dem Kampf hat er der Notlage entsprechend aus den drei Lagern selbst entnommen.

Seitdem gibt es keine klare, ursprüngliche geistesgeschichtliche Stellung und Haltung des Menschen mehr, sondern Mischmasch! Der Mensch vermag heute nicht mehr, seine eigene Stellung auf der Erde zu sehen und zu erfahren. Er vermag es erst wieder von dem Augenblick an, wenn er die Grundbedingung erfahren hat, nämlich die Notwendigkeit, sich zu *entscheiden* gegenüber den wesentlichen Mächten des Menschen überhaupt, des Daseins selbst, sofern die Mächte den Menschen bedrängen und zur Wahl zwingen.

Dieser ungeheure Augenblick, in den der Nationalsozialismus heute gedrängt ist, ist das Werden eines *neuen Geistes der Erde überhaupt*. Aus dieser Perspektive muß es deutlich werden, was es heißt, sich über dies und vieles andere klar zu werden.

Die Ideenlehre enthält lebendige Mächte, die uns auch heute noch beherrschen, wenn sie auch ganz verflacht und unkenntlich sind. Wir fragen uns systematisch nach den Zusammenhängen durch, aus denen für Platon so etwas erwachsen ist wie die Idee der Ideenlehre.

### b) Die Grundorientierung des Wissens am »Sehen« und Gesichteten

Wenn wir unsere Lage entsprechend dieser Geschichte ansehen, so können wir sagen: Sofern unsere alltägliche Lage versinnbildlicht wird durch die Zustände des Menschen in der Höhle, sind wir Menschen ausgegeben an das Alltägliche – durch das, was sich uns darbietet, durch die Schatten an der Wand. Das will sagen, daß wir bei diesem Treiben nicht beim eigentlich Seienden und nicht in der eigentlichen Wahrheit sind.

Es gibt darüber hinaus noch etwas anderes, jenes andere, das dargestellt wird durch das Tageslicht; ohne Bild gesprochen: *die Idee*. Idee von ἰδέα (εἶδεν), Stamm vid., lateinisch videre, sehen. ἰδέα heißt: das *im Sehen Gesichtete*.

Die Frage ist nur: Was ist das im Sehen Gesichtete, was ist das, was wir im Sehen sehen? Das heißt jetzt: Was bedeutet »Sehen«?

Wenn wir vom natürlichen Begriff des Sehens ausgehen, heißt Sehen ein *Verhalten*, daß wir mit den *Augen* etwas *vernehmen*: Bänke, Buch, Tür. – Womit sehen wir nun eigentlich? Wenn wir näher zusehen, ob wir in der Tat mit den Augen das Buch sehen: sehen wir es mit den Augen? Was sehen wir mit ihnen?

Es wird deutlich für uns, wenn wir es abheben gegenüber dem, was wir mit den *Ohren hören*. Wir vernehmen etwas, hören Geräusche. Sehen: Farbe, Glanz, Beleuchtung, hell-dunkel. Wir sehen aber doch nicht nur Farbe, sondern die gesamte Gestalt, die

räumliche Form. Aber schon hier wird die Sache schwierig, sofern die räumliche Gestalt nicht nur allein im Sehen gegeben ist. Ich kann sie auch abtasten. Bewegung ist nicht nur durch das Gesicht gegeben, sondern ich kann sie auch hören, zum Beispiel den Wagen.

Das Vernehmen der räumlichen Gestalt ist nicht mehr auf *ein* Sinnesorgan spezifiziert. Mit dem Auge vernehmen wir nur Farbe und Beleuchtung. Das Vernehmen mit dem Auge, oder mit den Sinnen überhaupt, nennen wir *Empfinden*. Sehen von Farben als Empfinden! Sehen wir aber dieses Buch: empfinden wir es? Nein! Wir empfinden nur die bestimmte Färbung. Es gibt keine Empfindung für Buchdeckel. Wir sehen das Buch gar nicht, sehen allenfalls eine bestimmte Farbe, aber nie das Buch.

Und doch sagen wir: Ich sehe das Buch! Ich sehe und sehe nicht. Also ist der Ausdruck und Titel »sehen« *zweideutig*.

Es ist die Frage, ob das Sehen mit dem Auge das ursprüngliche Sehen ist, oder ob das Sehen mit dem Auge eine bestimmte Art des Sehens ist, ob es sich nicht so verhält, daß in das Sehen so etwas wie das Auge noch eingeschaltet ist. Warum soll das Organ für das Sehen gerade das Auge sein?

Die organische Beschaffenheit der Sinnesorgane ist, rein *metaphysisch* genommen, *zufällig*. Irgendeine andere Apparatur würde am Sehen nichts ändern. Nicht das Organ als *Organ* ist wesentlich, sondern das Verhalten, in das das Organ *eingeschaltet* ist. Das Auge sieht gar nicht. Es ist nur ein *Durchgang*, bei dem der Halt gemacht wird, ist nicht das Sehen des Sehenden selbst. Das Auge kann nie ein Buch sehen.

Hieraus sehen wir, das der Ausdruck »Sehen« eine merkwürdige Weite hat, die nun, so müssen wir vermuten, auf Worte der griechischen Welt festgenagelt wird, auf die Bedeutung und den Begriff *ιδέα*.

*Unsere* Bezeichnung für das Erkennen überhaupt und das wissenschaftliche *theoretische* Erkennen ist auch aus diesem Zusammenhang mit dem Gesehenen geschöpft. Theoretisch kommt von *θεωρεῖν*; das bedeutet auch nichts anderes als Schauen, Sehen.



*Wissen ist orientiert auf die Grunderscheinung der Idee und des Gesichteten.*

Der Zusammenhang zwischen *Idee* und *Licht* ist kein zufälliger, sondern Licht ist eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung des Sichtbaren, Belebten und Unbelebten. Auf welchem Wege und durch welche Momente bekommt der natürliche Begriff des Sehens diese Ausweitung, daß das Gesichtete dasjenige bedeutet, das als *Idee* gleichsam das *eigentliche Sein* und die *Wirklichkeit* ausmacht?

### § 18. *Idee und Licht*

a) Zur Idee im Zusammenhang des Platonischen Denkens.

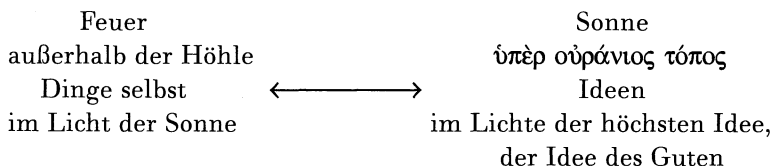
Der Vorrang und der weitere Begriff des Sehens<sup>1</sup>

Wir versuchten eine Entscheidung über die Art und Weise der Begründung der Bestimmung des Wesens der Wahrheit zunächst in der Auseinandersetzung mit der Platonischen Philosophie, sofern in ihr zum ersten Mal die lebendig gewordenen Wahrheitsbegriffe so gestellt sind, daß der eine Begriff der Richtigkeit die Oberhand gewinnt, der andere Begriff der Unverborgenheit in den Hintergrund tritt.

Wir haben das eigentliche Geschehen *innerhalb* der Höhle und die Befreiung des Menschen *aus* der Höhle ausgelegt. Wir versuchten, den Kerngehalt herauszuschälen. Bei diesem Versuch sind wir darauf gestoßen, das Ganze dieses Gleichnisses *vorgreifend* auszulegen. Platon zeigt, was dieses Gleichnis als *Sinnbild des Daseins des Menschen* darstellt.

|                |        |                                            |
|----------------|--------|--------------------------------------------|
| <i>im Bild</i> |        | <i>ohne Bild</i>                           |
| in der Höhle   |        | unter dem Himmelsgewölbe                   |
| Schatten       | ←————→ | Dinge so, wie wir sie<br>unmittelbar sehen |

<sup>1</sup> Anm. d. Hg: Wiederholung zu Beginn der Vorlesungsstunde am 19.12.1933.



Was meint nun Platon mit dem ὑπὲρ οὐράνιος τόπος, was bedeutet die Idee und was die Idee des Guten? Aus dem Zusammenhang des Platonischen Denkens erwächst zum ersten Mal das, was wir Ideen nennen. Die Entdeckung der Idee ist verständlich zu machen aus dem inneren Zusammenhang von Platons Fragestellung.

Aus dieser Ideenlehre bestimmt sich das ganze geistige Dasein des Abendlandes bis heute. Auch der Begriff Gottes entspringt der Idee, auch die Naturwissenschaft ist an ihr orientiert. Die christlichen und die rationalistischen Gedanken schließen sich zusammen bei *Hegel*. Hegel ist wieder die Grundlage für gedankliche und weltanschauliche Strömungen, vor allem für den *Marxismus*. Gäbe es keine Ideenlehre, dann gäbe es keinen Marxismus. Der Marxismus kann daher nur dann endgültig erledigt werden, wenn wir uns zuvor mit der Ideenlehre und ihrer zweijahrtausend langen Geschichte auseinandersetzen.

Wir wollen uns zunächst einmal auf das Höhlengleichnis beschränken. Was bedeutet für Platon – und damit für die ganze Geistesgeschichte – das Wort Idee? In welchem Zusammenhang steht Idee mit dem, was im Bild als Sonne, Feuer, Licht dargestellt wird? Was bedeutet Licht? Was ist der Zusammenhang zwischen Idee und Licht?

Ἰδέα (ιδεῖν, sehen) = das Gesichtete, das im Sehen Vernommene. Was heißt nun hier: sehen? Sehen als Vernehmen mit Hilfe der Augen. Wir sehen etwa das Buch. Wenn wir aber genauer zusehen, was wir eigentlich mit den Augen sehen, indem wir es abgrenzen gegenüber dem, was wir mit den Ohren hören, so kommen wir dazu, daß wir mit den Augen so etwas sehen wie Farbe, Glanz, Leuchtendes.

Wir sagen aber auch: Wir sehen, daß sich etwas bewegt. Wir hören es aber auch. Wir hören zum Beispiel, ob ein Wagen sich nähert oder sich entfernt. Das Vernehmen von Bewegtem ist aber auch nicht beschränkt auf den Sinn des Gehörs und Gesichts. Ich kann es auch tasten. Das eigentliche Gebiet für das Vernehmen mit dem Gesicht ist das Farbige, Glanz, Helle. Wir können also eigentlich nicht sagen: Wir sehen das Buch. Der Hund »sieht« auch nicht das Buch und kann es nie sehen; er sieht Farbiges.

Wenn wir nun trotzdem sagen: Wir sehen das Buch, so handelt es sich hier um einen *weiteren* Begriff von Sehen als sinnliches Vernehmen. Dieser weitere Begriff wird maßgebend für ἰδεῖν und ἰδέα. Also streng genommen kann ich das Buch nicht sehen.

#### b) Das Sehen des Was-seins.

Idee und Sein: Anwesen – Selbstgegenwart im Anblick

Wir können aber sagen: Ich sehe diesem Gegebenen, Tastbaren, Hörbaren, Sichtbaren, Greifbaren *an*, daß es ein Buch ist. Ich sehe ihm das *an*. Das Gegebene bietet mir den *Anblick* eines Buches. Das also, *als was* etwas sich darbietet (als Kreide, als Buch, als Lampe), ist dasjenige, worin sich das betreffende Ding präsentiert, d. i. seine *Selbstgegenwart* darstellt.

Die Griechen nennen die Anwesenheit eines Dinges die *Präsenz*. Die Anwesenheit ist ihnen gleich: *Sein*. οὐσία = Gegenwart, das, als was ein Ding anwesend ist; das, was sein Wesen, kurz: was sein Sein ist; dasjenige, als was ein Ding sich darbietet, ist sein Sein. Das, als was etwas sich darbietet, das Aussehen eines Dinges = εἶδος. ἰδέα ist nur eine andere Wortprägung für εἶδος. ἰδεῖν: das Sehen eines Dinges. ἰδέα: das Aussehen, der Anblick, den es bietet; das, in dem sich etwas, *wie es ist*, zeigt; das, wie etwas aussieht, das Aussehen von etwas.

Den Griechen ist *Idee* nichts anderes als das *Sein*, das, was es ist: dieses betreffende Sein.

Wenn wir näher zusehen und die Annahme machen, wir bewegen uns auffassend nur innerhalb des Bereichs dessen, was die

Dinge uns geben: Farbe, Glanz und dergleichen, wenn wir nur das alles als Gegebenheiten hätten, dann hätten wir überhaupt keine *Welt*.

Ich kann dies hier vor mir nur deshalb als Buch feststellen, sofern ich im vorhinein weiß und verstehe, was Buch ist. Wenn wir das *Verständnis* nicht hätten, könnte nie die Möglichkeit eintreten, dieses Buch *als* Buch zu sehen. Es besteht aber vielmehr ein eigentümliches *Vorauswissen* der Dinge, auf Grund dessen uns die einzelnen, jeweils tatsächlichen Dinge in ihrem So-und-so-Sein gegeben werden und zugänglich werden können.

Im ersten Stadium sehen die Gefangenen nur Schatten, weil sie ja gefesselt sind und außerstande, etwas von Feuer und Licht zu wissen, weil sie nur an die Schatten ausgegeben sind, die sie für das allein Gegebene halten. Wir, im alltäglichen Dasein, sind an die *Dinge* ausgegeben, verhalten uns zu ihnen in der Meinung, daß wir ein Ding sehen und wir nur die Augen aufzumachen brauchen. Wir wissen dabei gar nichts davon, daß wir im Grunde bei der Erfahrung eines Dinges schon *im voraus* um das Wesen der Dinge wissen müssen.

c) Das Wesen des Lichtes und der Helle:  
im voraus vernommene und gesichtete Durchsichtigkeit

Der Gefangene in der Höhle muß befreit und herausgeführt werden, er muß in einen Bereich gelangen, in dem er das *Licht* sieht (die Idee ein Tageslicht). Das *Licht* ist das *Sinnbild* der *Idee*.

*Welches ist die gemeinsame Grundleistung von Idee und Licht?*  
Was ist das *Wesen des Lichtes*?

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß wir sprachlich unterscheiden müssen zwischen

φῶς: Licht, Helligkeit, lumen und

πῦρ: Feuer, *Lichtquelle*, lux.

Unser deutsches Wort Licht hat die Doppelbedeutung von φῶς und πῦρ. φωσφόρος (Phosphor) ist ein Ding, das eine *Lichtquelle* bei sich trägt, ein Leuchtendes ist, ein Helligkeitsträger.

Was heißt Licht? Was ist das Wesen des Lichtes? Aufgrund wessen kann das Wesen der *Idee* durch das *Licht* versinnbildlicht werden?

Unser Begriff des *Erkennens* ist auf das *Sehen* und auf das *Licht* orientiert. Theoretisches Erkennen, Theorie (θεωρία) ist Schauen, Vernehmen im weitesten Sinne. Es ist nicht Zufall, daß später in der christlichen Spekulation (schon bei Augustinus) *Gott* als das *lumen* gefaßt ist. Ihm gegenüber steht das *natürliche* Licht der *Vernunft* (lumen naturale).

Worin besteht also das Wesen des Lichtes? Die Farbe ist solches, was in den Bereich des Gesichtes gehört; aber offenbar ist die Helligkeit nicht etwas Dinghaftes. Wir können Helligkeit nicht so fassen wie irgendein Ding. Helligkeit ist gleichsam unfäblich – wie das Nichts, wie das Leere.

Trotzdem bestehen schon seit Jahrhunderten Lichttheorien (Newton; Korpuskulartheorie, Wellentheorie, elektromagnetische Theorie usw.). Alle diese Theorien mögen richtig sein als physikalische Theorien, und doch können sie unwahr sein und das *Phänomen* verfehlen. Sie können das *Wesen* des Lichts nicht aufhellen. Es handelt sich dabei nicht um periodische Zustandsänderungen, nicht darum, den Vorgang als Bewegungsvorgang aufzufassen, sondern es handelt sich um *die* Helligkeit und *das* Licht, in dem wir *Menschen* uns bewegen, um das Wesen des Lichts selbst. Licht fassen wir nur, wenn wir das Phänomen festhalten, bezogen auf unser *natürliches Sehen und Blicken*.

Auch das *Blicken* wird weder in der Physiologie noch in der Psychologie erklärt, weil das Blicken in seinem höchsten eigentlichen Sinn ein *Phänomen* ist, das gar nicht durch irgendwelche Naturwissenschaft erreicht wird, wie zum Beispiel der Blick eines Menschen ins Auge des anderen.

Sehen wir, wie es mit der Helle und mit dem Dunkel steht. Wir sehen Farbiges, Funkelndes, Glitzerndes. Sagen wir weiter, wir sehen *auch* hell und dunkel, so kommen wir damit nicht an den Sinn der Sache. Wir sehen immer zuerst hell und dunkel. Wenn wir aus dem Schlaf aufwachen, sehen wir nie zuerst Din-

ge, sondern Helle und Dunkel. Hell und dunkel wird aber nicht nur *auch* gesehen, sondern ist die *Bedingung* dafür, daß ich *Dinge überhaupt* sehe oder nicht sehe.

Die Helle und das Dunkel hat einen bestimmten *Vorrang*, der darin besteht, daß Helle und Dunkel *ermöglicht*, daß etwas gesehen bzw. nicht gesehen wird. Daraus entnehmen wir, daß Helligkeit und Dunkel immer dasjenige ist, was wir *im voraus* schon sehen; – entnehmen wir, daß wir immer zugleich die Dinge und Licht sehen, im Dunkel nicht mehr sehen. Das Licht, die Helle, das Dunkel ist das bei allem Vernehmen im voraus Gesichtete. Die Dinge müssen zuerst im Licht stehen, um sichtbar zu sein.

Was heißt nun Helle? Was ist die eigentliche Leistung des Hellen innerhalb des menschlichen Sehens und Fassens der Dinge? Helle kommt von Hallen, gehört also ursprünglich nicht in den Bereich des Sichtbaren, sondern des Tones, des Lautes. Ein Ton kann hell oder dumpf sein. Helle ist ursprünglich keine eigene Bestimmung für das *Sichtbare*, sondern wurde erst in der *Sprache* auf das Sichtbare übertragen. Wir sprechen vom hellen lichten Tag. Diese Übertragung ist aber nicht zufällig, sondern aus vielen Einsichten hervorgegangen. Es offenbart sich hier wieder die tiefe Wahrheit der Sprache.

Wenn hier eine Übertragung stattfindet, so ist zu fragen: Welches ist das Gemeinsame zwischen *Helle* (als einer Grundeigenschaft des Tons) und *Licht*? Der helle Ton, d. h. der hallende Ton, kann seine Steigerung finden im *gellenden* Ton. Die *Nachtigall* ist dasjenige, das durch die Nacht *gellt*. Das Dumpfe bleibt zurück.

Das Helle und das Gellende hat den Charakter des *Durchdringenden*. Das ist das Moment, das Licht und Ton verbindet, daß auch das Licht sich ausbreitet, hindurchdringt; dasjenige, was eine *Durchdringung für das Sehen ermöglicht*. Das Licht und das Helle ist das Durchsichtige. Das *Wesen der Helle und des Lichtes* besteht darin, *Durchsicht zu ermöglichen*, durchsichtig zu sein. Die Kreide ist nicht durchsichtig. Glas und Wasser sind durchsichtig.

Die Helle aber ist in einem anderen Sinne durchsichtig als das Glas. Für den Tatbestand, daß ein Glas durchsichtig ist, ist Licht erforderlich, er verlangt noch das Licht und seine »Durchsichtigkeit«. Licht und Helle ist eine *ursprünglichere* Form des Durchsichtigen, ist dasjenige, was Durchsicht *ermöglicht*.

Das Dunkel ist nur ein Grenzfall der Helle, dasjenige, was nicht mehr den Blick durchläßt. Eine Holzwand ist auch undurchlässig, weil sie nicht die Möglichkeit hat, den Blick durchzulassen. Das Dunkel aber hat die Möglichkeit der Durchlässigkeit des Blickes.

Der Charakter des Lichts ist das Durchlassende, der des Dunkels ist das den Blick Versperrende. Beide Charaktere zusammengefaßt, nämlich 1. das Licht als das im voraus Vernommene und Gesichtete und 2. als dieses zugleich das den Blick und das Sehen Durchlassende.

Auf Grund dieser *doppelten* Charakteristik ist es nicht schwer, klar zu machen, inwiefern das *Licht* als Sinnbild der *Idee* auftreten kann.  $\text{ιδέα} = \text{εἶδος}$ , Aussehen von etwas, das, was ein Ding ist, sein Was-sein, kurz: sein *Sein*. Buch, Tür, Fenster, das, was ein Ding ist, muß ich *im voraus* schon verstehen (sehen). Dies verstandene *Wesen* (Buch, Tür, Fenster) ist das, was den Blick hindurchläßt, um es als *Ding* (Buch usw.) zu sehen; das, was im voraus gewußt werden muß, um Seiendes als *dieses* Seiende begegnen zu lassen.

Demnach bedeutet das *Sehen von Ideen* gar nicht irgendetwas Phantastisches, sondern *Ursprüngliches*. Das Einfachste eben unmittelbar zu greifen und ins Wort zu pressen, Sein und Wesen der Dinge im voraus zu verstehen = *Seinsverständnis*.

Hätte der Mensch nicht im Grunde seines Wesens dieses Verstehen des Seins, dann könnte er sich auch nicht zu Seiendem verhalten, könnte nicht zu sich »ich« und zu einem anderen »du« sagen. Er könnte nicht sprechen. Das Wesen der Sprache und das Sehen der Ideen ist dasselbe wie: als Mensch existieren.

Dieses Vernehmen von Schatten, ins Licht treten, Vernehmen der Dinge steht im Zusammenhang mit der Lösung der Fesseln,

mit der Befreiung aus der Höhle. Die weitere Frage ist: Welcher Zusammenhang besteht zwischen *Licht* und *Freiheit*, zwischen *Idee* und *Freiheit*?

Was ist der Gesamtzusammenhang dessen, was wir das Wesen der Wahrheit nennen?

### § 19. Licht und Freiheit

#### a) Zur Bestimmung des Menschen vom Sehen, Hören und Reden aus

Die Elemente, die den inneren Zusammenhang in der Geschichte von Platon ausmachen, sind folgende:

1. Idee und Licht,
2. Licht und Freiheit,
3. Freiheit und das Seiende,
4. Frage nach dem Zusammenhang all dieser Bestimmungen und der Wahrheit.

Wir haben bereits versucht, *Idee* ihrem Wesen nach klar zu machen. Das Wort *ιδέα* nimmt Bezug auf einen Grundsachverhalt der Auffassung des Menschen im griechischen Dasein (und damit auch im gesamten abendländischen Geistesleben). In der Auffassung des Menschen nimmt das *sehende Erfassen*, *θεωρεῖν* (davon Theorie) eine hervorragende Rolle ein; das Auge, das Sehen. Dementsprechend besitzt das *Gesichtete* einen ausgezeichneten Vorrang für die Gesamtauffassung der Welt.

Daneben aber taucht doch, wenn auch spät, nämlich erst bei *Aristoteles*, ein anderer Sachverhalt auf, der so wesentlich das griechische Dasein beherrscht wie die Ideen und das Sehen. Das ist das *Hören*. Aristoteles fragt sogar, ob nicht etwa das Hören der höhere Sinn sei und demgemäß das höhere Verhalten des Menschen bedinge.

Hören und Sehen werden hierbei aufgefaßt als nicht auf die bloße Sinnesempfindung beschränkt, sondern weiter genommen



als Aufhören auf das Gesprochene, hören auf das Wort des anderen. Die *Sprache* ist das Grundelement des Miteinanderseins der Menschen. Für die Griechen ist die *Rede* ein bestimmendes Moment für das Wesen des Menschen. Der Mensch ist ein ζῷον λόγον ἔχον, d.h. dasjenige Lebewesen, das das Vermögen der Rede hat, das sich, sofern es existiert, mit anderen *ausspricht*.

Dies auf Andere, zugleich aufeinander Hören ist also kein bloßes akustisches Phänomen, sondern bedeutet Hören der Aufforderung, Gehör schenken dem Wunsch, hören auf den Befehl, Auftrag usw.

In demselben Zusammenhang sagt *Aristoteles* weiter, der Mensch sei ein ζῷον πολιτικόν. Dieser Ausspruch ist später viel mißhandelt worden; etwa indem man übersetzte: der Mensch ist ein *geselliges* Wesen. Das ist aber hier nicht gemeint, sondern: Der Mensch ist ein solches Lebewesen, das von Haus aus zugehörig ist einem *Miteinander im Staat*. Dieses Miteinander ist nicht verstanden auf Grund dessen, daß es viele Menschen gibt, die man in Ordnung halten muß, sondern als miteinander zugehörig dem Staate, aus dem Staat heraus existierend; und zwar vollzieht und gestaltet sich diese Existenz durch die Rede, den λόγος. Die Wissenschaft, die sich auf das Redenkönnen bezieht, die *Rhetorik*, ist die Grundwissenschaft vom Menschen, die *politische* Wissenschaft.

Aus diesem Zusammenhang heraus verstehen wir, mit welchem Recht *Aristoteles* angesichts der übermächtigen Bestimmung des Menschen als *Ideen sehend* doch auf die Frage kommt, ob nicht das *Hören* einen Vorrang besitzt. Es kommt aber nicht zu einer vollkommenen Entscheidung. Daher wurden später beide Bestimmungen mißdeutet und umgedeutet: λόγος als Vernunft. Auch die Idee selbst wurde mißdeutet. (Darauf soll später zurückgekommen werden.)

Was ist also der Sinn der Idee? Sie ist das Aussehen der Dinge, das wir schon im voraus im Blick haben, wenn wir einzelne Dinge sehen, das und das begreifen wollen. ἰδέα = das *im voraus erblickte Sein*.

Nun zum *Licht*.

1. Das Licht, wenn wir diese Erscheinung so nehmen, wie wir sie unmittelbar erfahren, gibt sich uns als dasjenige, was wir im Sinne des hell und dunkel immer schon im voraus erblicken, wenn auch nicht gegenständlich erfassen.

2. Wir zeigten: Helle ist das *Durchsichtige*, *Durchdringende*, Durchgang Suchende und Durchgang Verschaffende, *Durchlässige*.

Daraus gewinnen wir nun die gemeinsame Bestimmung von *Idee und Licht*, damit wir sehen, wie Idee durch das Licht versinnbildlicht wird. Idee und Licht ermöglichen uns, das Seiende zu erfassen, vermitteln Zusammenhang und Durchgang zum einzelnen Ding, zu dem, was es ist.

#### b) Freiheit als Sichbinden an das Lichtende

Es gilt vorläufig zu umreißen, was *Freiheit* bedeutet, nicht willkürlich aus irgendeinem Begriff heraus, sondern indem wir uns an das halten, was uns die Geschichte des Gleichnisses selbst zeigt.

Das *zweite Stadium* ergibt eine Art der Befreiung, das dritte eine *andere*. Die Befreiung im zweiten Stadium ist nichts anderes als die Abnahme der Fesseln an Hals und den Schenkeln. Befreiung ist hier also ein bloßes Wegnehmen von etwas, Freiwerden von etwas, nicht mehr Gebundensein durch etwas. Das zweite Stadium bedeutet demnach *Ungebundenheit*, also etwas *Negatives*. Der so Befreite gerät daher in Verwirrung; sobald er ins Feuer blicken soll, ist er hilflos, will in die Fesselung zurück. Was er sucht, ist eigentlich *Halt*, *Sicherheit* und *Beständigkeit*, das, was er bei der angeblichen ersten Befreiung vermißt.

Das *dritte Stadium* ist kein bloßes Hinwegnehmen der Fesseln, sondern ein Hinausführen des Menschen aus der Höhle hinauf ans Licht. *Freisein* ist jetzt nicht: abgelöst werden von etwas, sondern hingeführt werden zu etwas. Nicht frei sein von, sondern frei werden *für etwas*. Für das Licht.

Es findet dabei ein schrittweises Umgewöhnen an das Licht statt. Das Umgewöhnen ist nichts anderes als ein wachsendes Vertrautwerden, sich binden an das Licht und an die Lichtquelle, ein *Sichbinden an das Selbstbinden und Vertrautmachen mit dem Licht*, sich unter die *Verbindlichkeit* dessen stellen, was die Dinge im Licht verlangen, und dies wollen.

Wir sehen also *zwei verschiedene Arten der Befreiung* (oder von Freiheit). Die letztere steht im Zusammenhang mit dem Licht, die *Freiheit im positiven Sinne*. Wir sehen: Freiwerden im eigentlichen Sinne heißt, sich an das Licht binden, sich daran gewöhnen.

Inwiefern ist das In-das-Licht-sehen und Sich-an-das-Licht-gewöhnen eine *Steigerung der Freiheit*? Licht und Helle als dasjenige, was leuchtet. Das Licht hat aber noch einen anderen Charakter, der auch in der Sprache zum Ausdruck kommt. Vergleiche Schiller: »Taghell ist die Nacht gelichtet.«<sup>1</sup> Sie ist durchlässig, etwa wie eine Waldlichtung frei von Bäumen, so daß sie den Durchblick gestattet. Das Licht macht frei, gibt Durchgang und Durchlaß und Überblick frei, lichtet. Das Dunkel wird gelichtet, geht ins Licht über.

*Das Sich-binden an das Licht ist dasjenige, was frei macht. Dieses Sichbinden ist höchstes Verhältnis zur Freiheit, ist das Freisein selbst.*

## § 20. Freiheit und Seiendes (Sein)

### a) Freiheit als Bindung an das Wesensgesetz des Daseins und der Dinge

Freiheit, Freisein heißt: sich binden an das, was frei macht, was durchläßt, an das Durchlässige, ohne Bild gesprochen: an die *Ideen*, die durch das Licht versinnbildlicht werden.

<sup>1</sup> Das Lied von der Glocke, Vers 192.

Die Ideen geben das Aussehen des Seienden, d. h. dessen *Sein*. Freiwerden zum Licht heißt: sich aufraffen zum eigentlichen Verstehen desjenigen, was die Dinge sind, *sich binden an das Wesensgesetz der Dinge*, aufgrund dessen wir erst die Dinge in ihrem So-und-so-Sein begreifen.

Je freier wir werden, je ursprünglicher wir uns binden an die Wesensgesetze der Dinge, um so näher kommen wir an das Seiende, um so *seiender* werden wir. Der jeweilige Grad und das jeweilige Ausmaß der *Wirklichkeit* des Menschen hängt ab von dem Grad und der Größe seiner *Freiheit*. Diese ist nicht Ungebundenheit, sie ist vielmehr um so größer, je ursprünglicher und weiter die *Bindung* des Menschen ist, je mehr der Mensch in seinem Verhalten sein Sein zurückverlegt in die *Wurzeln* seines Daseins, in die Grundbezirke, in die er geworfen ist als geschichtliches Wesen.

Das sind Thesen und Dinge, die der heutige Mensch schwer versteht. Alles wissenschaftliche Erkennen stellt nur dann die *Nähe* zum Seienden sicher, wenn es aus einer *geschichtlichen* Bindung des Menschen ans Dasein erwächst.

(Dies ist nicht zu Zwecken der »Gleichschaltung« vorgetragen. Auch habe ich es nicht nötig, mich zu verteidigen, ...\* Wenn man heute von den Gelehrten verlangt, sie sollen einen Aufruf unterschreiben, alle Wissenschaft gründe ...\* Das deutet alles auf eine Verworrenheit unseres heutigen Daseins hin. Eine Umwandlung unseres ganzen Daseins ist notwendig, die nur schrittweise erfolgen kann und nicht allein vom Wissen erledigt werden kann.)

b) Vorgrifflicher Wesensblick als Seinsentwurf  
(an Beispielen aus Natur, Geschichte, Kunst und Dichtung)

Worauf es hier ankommt, ist dies, daß die *Freiheit bedeutet: Bindung an das Wesensgesetz des Menschen*. *Ursprüngliche* Bindung heißt Bindung, die *vorausgehen* muß; daß wir das Wesen nicht

\* Anm. d. Hg.: Auslassungen in der Nachschrift von Wilhelm Hallwachs.

erst erfassen auf Grund einer größtmöglichen Erforschung von Tatsachen, sondern daß wir Tatsachen erst bestimmen können, wenn wir das Wesen der Dinge begriffen haben.

Dies ist *Grundbedingung aller Wissenschaften*. Ich gebe hierfür einige Beispiele, daß alles Verhalten, auch das wissende Verhalten zum Seienden, auch das wissenschaftliche Verhalten, gegründet ist auf *ursprünglichem Wesensblick*, der je nach der Tiefe des Menschen sich entfalten muß.

Denken wir an bestimmte große Entdeckungen der Natur (von Kepler, Newton, Galilei). Worin gründet die große Leistung dieser vielbewunderten Naturwissenschaftler zu Beginn der Neuzeit? Wodurch unterscheidet sich die Naturwissenschaft der Neuzeit von der des Altertums? Man sagt wohl: dadurch, daß das *Experiment* eingeführt wurde. Das ist aber ein Irrtum. Sie hat auch nicht darin ihre Bedeutung, daß gegenüber der früheren qualitativen Betrachtung jetzt eine quantitative Platz gegriffen hätte, die »Mathematisierung«!

Beides gab es auch schon bei den Griechen, beides charakterisiert die Neuzeit nicht, weil diese beiden als *Bedingung ihrer Möglichkeit* das haben, worauf es entscheidend ankommt, nämlich, daß Galilei mit den Mitteln der antiken Physik eine *neue Grundstellung zur Wirklichkeit* durchsetzte, daß er *vor* allen Experimenten und aller Mathematik, *vor* allen Fragen und Bestimmungen erst festlegte, was zum *Wesen einer Natur gehören sollte*, indem er den Ansatz für sie machte als *raumzeitlichen Bewegungszusammenhang von Massenpunkten*. Er hat durch *Vorgriff* in die Wirklichkeit festgelegt, was eine Natur sein soll. Erst aufgrund dieses Ansatzes wurde es möglich, zu experimentieren, die Natur zu fragen, sie gleichsam abzuhören und dann sie zu messen. Hier ist also ein ganz *bestimmtes Vorverständnis* dessen, was die seiende Natur sein soll.

Eine ganz andere Frage ist, ob, unbeschadet und trotz dieses Ansatzes, Natur in der unmittelbaren Nähe und Macht des Menschen gehalten wurde, oder ob sich ganz andere Bereiche zwischen sie und den Menschen schoben, so daß diese Entleerung des

Menschen erfolgen konnte, daß der Mensch kein Verhältnis mehr zur Natur hat. Die *Technik* hat sich davorgeschoben.

Wie weit der Abstand geworden ist, vermag die Naturwissenschaft selbst gar nicht zu entscheiden. Das ist eine philosophische Angelegenheit. »Naturwissenschaftliche Weltanschauung« ist von vornherein ein Unsinn.

Eine andere Wissensgruppe: die der *Geschichtswissenschaft* für das Menschenwerk und Menschenschicksal. *Burckhardt* ist nicht deshalb ein großer Historiker, weil er auch Quellen gelesen und Quellen ausgeschrieben hat, oder deshalb, weil er Handschriften entdeckt hat, sondern weil er auf Grund der tieferen Weite seiner Existenz den vorgereifenden Wesensblick für menschliches Handeln dafür hatte, was Menschengröße, was Menschenbedingtheit, was Menschenschicksal ist. Das *Seinsverständnis* dieses Bereiches war in ihm wirklich, ein *Vorverständnis*. Nur dadurch gelang ihm die Erforschung der Tatsachen in neuem Sinne.

Man sagt nun, die Wissenschaft sei inzwischen gewaltig fortgeschritten, man habe so viel neues Material entdeckt, so daß ein Einzelner nicht mehr imstande wäre, eine Synthesis zu schaffen. Schon daß man von Synthesis redet, beweist, daß man nicht weiß, wovon man redet. *Vor* aller Synthesis muß das *Grundverständnis* dessen sein, was Geschichte ist. Dies erst ermöglicht, Tatsachen zu erfahren und zu begreifen.

Nur die Unkraft des heutigen Menschen hat dazu geführt, daß es nur noch Anhäufung von Tatsachen gibt. Als ob das ins Endlose gewachsene Material der Grund wäre, keine Geschichte mehr zu sehen. Die innere Verarmung und die innere Bodenlosigkeit des Menschen ist es, deren Hoffnungslosigkeit er ausgeliefert bleibt.

Daß jedes wesentliche Grundverhältnis zur Wirklichkeit von diesem Wesensblick bedingt ist, gilt auch von der *Kunst*, vor allem von der *Dichtung*. Die Kunst und ihr Wesen hat man genauso mißdeutet (wie die Geschichte). Man sieht in der Kunst und ihren Werken das, worin der Künstler sein Seelenleben ausdrückt! Das Wesen der Kunst besteht auch nicht darin, die Wirk-

lichkeit abzubilden. Sie hat auch nicht den Zweck, daß der Mensch an ihr ein Vergnügen, einen Genuß haben soll, sondern der innerste Sinn alles künstlerischen Gestaltens ist, offenbar zu machen das *Mögliche*, d. i. der *freie schöpferische Entwurf* dessen, was *menschlichem Sein möglich* ist.

Dadurch bekommt der Mensch erst den Boden dafür und die Anweisung dazu, die Wirklichkeit zu sehen, im Lichte der Möglichkeiten zu begreifen das jeweils einzelne Wirkliche als dieses, was es ist. Dichtung bedeutet daher weit mehr als alle Wissenschaft. Die großen Dichter *Dante, Shakespeare, Goethe, Homer* haben viel mehr geleistet als alle Wissenschaftler.

Dieses Sichbinden an das, was die Dinge in ihrem Wesen sind, dieser *vorgreifende Entwurf* ist es, was überhaupt erst das einzelne Seiende im Sinne der alltäglichen Wirklichkeit sichtbar macht. *Freiheit, d.h. Bindung an die Wesensgesetzlichkeit der Dinge, ist Grundbedingung des Seienden*, dafür, daß *das Seiende als solches sich bekundet*.

Diese Bindung ist von dem *einzelnen* Menschen zu erringen. Das Erringen ist aber nicht in die Willkür des Einzelnen gesetzt, sondern in das geschichtliche Dasein der Menschen.

Wenn so Idee, Licht und Freiheit zusammengehen, wird sich aufhellen, was Platon in dem Gleichnis über das *Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit* sagen will.

Das nächste Mal werden wir versuchen, das Wesen der Freiheit und das Wesen des Lichtes mit dem Seienden in geschlossenen Zusammenhang mit dem Wesen der Wahrheit zu bringen.

§ 21. *Zur Frage nach dem Wesen der Wahrheit  
als Unverborgenheit*

a) Ideenlehre und Wahrheitsfrage<sup>1</sup>

Wir fragten nach dem Wesen der Wahrheit. Wir suchten dabei nicht einen abgelösten, abstrakten Begriff, der je allgemeiner, desto leerer und unverbindlicher wird, sondern wir suchten das Wesen der Wahrheit als dasjenige, das unser Dasein als ein geschichtliches durchherrscht und damit bestimmt. Es läßt sich nicht im Augenblick aus einem zufälligen Zustand ersinnen, sondern muß aus der Entscheidung für die Zukunft herausgelöst werden in der geschichtlichen Auseinandersetzung.

Bei dieser Auseinandersetzung sind uns zwei Grundrichtungen des Wesens der Wahrheit begegnet: Wahrheit als Unverborgenheit und Wahrheit als Richtigkeit, wie sie bei den Griechen erfahren und begrifflich erfaßt worden sind.

Wir sahen, daß bei den Griechen im sechsten Jahrhundert der Begriff der Wahrheit als Unverborgenheit zurückgedrängt wurde und vorherrschend wurde der Begriff der Richtigkeit. Bei Platon sind beide Grundrichtungen noch einmal zusammengestoßen, zwar von Platon selbst nicht gewußt oder gewollt; vielmehr ergab sich der Zusammenstoß von selbst aus dem Zwang der aufgeworfenen Fragen.

Wir haben uns an die Platonische Philosophie gehalten, nicht deshalb, weil sie besonders geschätzt werden kann, sondern weil sie der Knotenpunkt der griechischen Philosophie ist. Es ist nicht Zufall, daß man die Platonische Philosophie kennzeichnet als *Ideenlehre*. Es ist nicht zufällig, aber auch nicht notwendig, daß man diese Lehre nur von dieser Seite her begriffen hat.

Für uns handelt es sich darum, ob wir dadurch zu einem wesentlichen Verständnis des Wesens der Wahrheit kommen. Wenn wir von Ideenlehre reden, so verlegen wir die Grundfrage in die

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Wiederholung zu Beginn der Vorlesungsstunde am 8.1.1934.



Ansetzung von Ideen. Wenn man Ideen auslegt als Vorstellungen und Gedanken, die einen Wert, eine Norm, ein Gesetz, eine Regel enthalten, sofern also Ideen aufgefaßt werden als Normen, ist das Subjekt zu diesen Normen der Mensch, nicht der geschichtliche Mensch, sondern der Mensch überhaupt, der Mensch an sich, oder die Menschheit. Die Auffassung des Menschen ist dabei die eines *allgemeinen Vernunftwesens*. In der Aufklärung und im Liberalismus gelangt dieser Begriff zu einer bestimmten Form. Hier haben alle heute zu bekämpfenden Mächte ihre Wurzel.

Dieser Auffassung ist entgegengesetzt die *Endlichkeit, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit* des Menschen. Die Auseinandersetzung auch in Richtung auf die Zukunft ist nicht zufällig, sondern indem unser philosophisches Fragen nicht erst jetzt, sondern seit Jahrzehnten ...\*

Auf Grund dieses neuen Ansatzes, wie er sich in unserem Denken herausgebildet hat, ist der Gesamtbegriff [des Seienden und des Seins]\*\* ein völlig neuer. Von *hier aus* fragen wir nach dem Wesen der Wahrheit und *hier* vollziehen wir die Auseinandersetzung mit der Antike.

Entscheidend ist der *Anfang*. Nur der *Anfang* der Dinge ist das *Große*, das *Mächtige* und in sich *Fruchtbare*. Dieser Anfang ist bei Platon niedergelegt in einem Mythos (*nicht* in einer Definition), in der Geschichte von den Gefesselten in der Höhle. Diese wickelt sich ab in vier Stadien. Die ersten drei Stadien haben wir bisher dargestellt.

Das dritte Stadium umfaßt die eigentliche Befreiung des Menschen aus der Höhle an das Licht der Sonne. Das gibt uns verschiedene Tatbestände: Idee, Licht, Freiheit, Seiendes, Wahrheit. Es war zu betrachten der Zusammenhang zwischen *Idee und Licht*, *Licht und Freiheit*, *Freiheit und Sein*, und schließlich der *Zusammenhang aller dieser mit der Wahrheit*.

\* Anm. d. Hg.: Auslassung in der Nachschrift Hallwachs.

\*\* Anm. d. Hg.: Konjekture; Auslassung in der Nachschrift Hallwachs.

## b) Grade der Unverborgenheit.

Die Ideen als das ursprünglich Unverborgene (ἀληθινόν)  
und das im eigentlichen Sinne Seiende (ὄντως ὄν)

Wir wollen versuchen, das in den vorigen Stunden Dargestellte einheitlich darzustellen, wie es in dem Platonischen Ansatz niedergelegt ist. Jede Auslegung einer Dichtung geht über das, was auszulegen ist, hinaus; sie muß den Autor besser verstehen als er sich selber verstanden hat, damit wir uns dadurch ein Positives schaffen, sofern wir nicht selbst das bestimmte Werk geschaffen haben. Unsere Auslegung hält sich in der Richtung der griechischen Philosophie, geht aber über Platon hinaus.

Was ist nun im dritten Stadium *unmittelbar* über die Wahrheit gesagt? τὰ νῦν λεγόμενα ἀληθῆ (516 a 3) – von dem, was jetzt in diesem Zustand der Befreiung aus der Höhle als unverborgen zu beanspruchen ist. ἀληθῆ – es wird nicht von *einem* Sein gesprochen, sondern von einer *Vielheit* (Vielheit der Ideen), τὰ νῦν.

Auch im zweiten Stadium wird von Unverborgenheit gesprochen, im Komparativ, daß das im zweiten Stadium Gesehene *unverborgener* sei (ἀληθέστερα, 515 d 6 sq.) als das im ersten Stadium. Es gibt also eine *Steigerung der Unverborgenheit*. So läßt sich vermuten, daß sich auch im dritten Stadium eine Steigerung vollzieht, ja sogar im dritten Stadium die *höchste Stufe* erreicht wird, der weitere nicht mehr folgen, daß wir stehen bei dem *im eigentlichen Sinne und in erster Linie Unverborgenen*.

Das jetzt im dritten Stadium Unverborgene ist das *Unverborgenste* innerhalb des Wahrheitsbereiches, das es überhaupt gibt. Platon gebraucht dabei zwar nicht den Ausdruck ἀληθέστατα, aber, wie auch an anderen Stellen, wenn er vom *eigentlich* Unverborgenen spricht: ἀληθινόν. Dies ist eine ganz bestimmte Wortprägung, die an Beispielen klar zu machen ist. τὸ ξύλον = das Holz; ξύλινον = hölzern; so ἀληθινόν = was durch und durch unverborgen ist, was reine Unverborgenheit ausmacht.

Die Frage ist nun, ob Platon in der Tat die *Ideen* als das Unverborgenste anspricht und ob er das Unverborgenste benennt als

ἀληθινόν, *wahr* und *seiend*. Wahr im Sinne der Unverborgenheit heißt Unverborgenheit, Offenbarkeit von *Sein*; das Seiende ist das Offenbare. Demgemäß entspricht der Steigerung des Offenbaren eine Steigerung des Seins, μάλλον ὄν, *mehr* Seiendes.

Dieses im zweiten Stadium Gesehene ist ein Mehr-Seiendes, im eigentlicheren Sinne Seiendes. Im ersten Stadium ist die Rede, daß die Gefesselten das ihnen Zugeordnete, die Schatten, für das Seiende nehmen. Hier im dritten Stadium kommt, wo vom *eigentlich Offenbaren* die Rede ist, auch das *eigentlich Seiende* an das Licht.

Wo Platon nun von dem spricht, drückt er einen Charakter aus, der lautet: τὸ ὄντως ὄν = das Seiende, das seiend ist, wie nur etwas seiend sein kann. Das durch und durch Seiende ist die höchste Steigerung des Unverborgen. Das ὄντως ὄν ist die höchste Steigerung auf seiten des ὄν, wie das ἀληθινόν die höchste Steigerung ist auf seiten des ἀληθές. (Beides ist die Idee.)

Es gilt für uns zu zeigen, daß die Idee in der Tat als das Offenbare angesprochen wird. Wir wollen zwei Stellen in Anspruch zum Nachweis nehmen, die charakteristisch sind, um den inneren Zusammenhang zwischen den Ideen und der Bezeichnung τὸ ὄντως ὄν, das eigentlich Seiende, klarzulegen.

*Staat VI, 490 a 8 sq.*: Es ist hier die Frage, was für ein Mensch derjenige sei, den die Griechen einen φιλομαθής nennen, einen solchen, der den Drang hat, zu lernen. Was ist das für ein Mensch, der eigentlich Wissen-Wollende?

... ὅτι πρὸς τὸ ὄν πεφυκὼς εἴη ἀμιλλᾶσθαι ὃ γε ὄντως φιλομαθής, καὶ οὐκ ἐπιμένει ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνονται οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἐστίν<sup>2</sup> ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου – προσήκει δὲ συγγενεῖ – ᾧ πλησιάσας καὶ μιγείς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδίνος, πρὶν δ' οὐ;

<sup>2</sup> Anm. d. Hg: Abweichende Lesart Heideggers; Oxford-Ausgabe: ὃ ἔστιν.

»Dieser, der eigentlich Wissenwollende, ist ein solcher, der aus seinem Wesen heraus den Eifer hat für das Seiende als solches, der nicht stehenbleiben kann bei dem vielerlei Einzelnen, was man so gemeinhin für das Seiende ausgibt [erstes und zweites Stadium der Höhle], der sich vielmehr auf den Weg macht, der ständig unterwegs ist und der sich nicht blenden läßt durch das, was ihm gerade vorgesetzt wird, und nicht abläßt vom ἔρος, bis er in den Griff bekommen hat dasjenige, was das *Wassein*, das *Wesen* der Dinge ausmacht innerhalb des Ganzen des Seienden, mit demjenigen Vermögen, welchem zukommt, dieses Wassein zu fassen, dem Eros. Mit diesem Vermögen bringt er sich zusammen mit dem ὄν ὄντως, mit dem im eigentlichen Sinne Seienden. Indem er so das Vernehmen und die Unverborgenheit erzeugt, wird er wahrhaft erkennen und leben und sich nähren und so des Schmerzes ledig werden.«

Derjenige, der in dem Drang des Wissens ausgreift nach den Ideen, dieser ist mit dem Drang beseelt, sich mit dem eigentlich Seienden zusammenzubringen. Die *Idee* ist hier als das *eigentlich* Seiende gefaßt.

Wir fragen jetzt weiter: Wird dieses *seiendste Sein* nun auch von Platon als das *Unverborgenste* angesprochen?

*Zweite Stelle: Sophistes 240 a 7 sqq.* Es geht hier darum, was ein εἶδωλον sei. Wir haben in den ersten drei Stadien gesehen, daß die Menschen nicht imstande sind, gleich in das Licht und die Sonne zu sehen, sondern langsam ihre blinden Augen gewöhnen müssen [an den Glanz und die Helligkeit von Licht und Sonne]<sup>3</sup>.

Dieser Unterschied zwischen εἶδωλον und ἰδέα, εἶδος spielt in der Platonischen Philosophie eine große Rolle. εἶδος (ἰδέα) meint das Aussehen einer Sache selbst, was zum Beispiel ein Haus macht zu dem, was es ist. εἶδωλον ist das Bild, das Abbild; es hat auch etwas vom Aussehen; zum Beispiel gibt auch eine Photographie ein Aussehen, aber nicht das Haus selbst. εἶδος wird angewendet auf die Dinge selbst. Das Wesen des Hauses ist τὸ κοινόν,

<sup>3</sup> Anm. d. Hg: Konjekture; Auslassung in der Nachschrift Hallwachs.

was jedem einzelnen Haus zukommt. Die einzelnen Häuser, Tische usw., sofern jedes aussieht wie das Wesen, sind Abbilder, εἰδῶλα. εἰδῶλον ist der Titel für das einzelne Seiende. Dieser Stuhl ist ein ganz bestimmter Anblick von Stühlen überhaupt.

– Τί δῆτα, ὦ ξένε, εἰδῶλον ἂν φαίμεν εἶναι πλὴν γε τὸ πρὸς τᾷληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον;

– Ἅτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες;

– Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' εἰκὸς μέν.

– Ἄρα τὸ ἀληθινόν ὄντως ὃν λέγων;

– Οὕτως.

– »Was sollen wir unter εἰδῶλον verstehen? Was sollen wir unter dem Abbild oder Nachbild anderes verstehen als das, das dem eigentlich Unverborgenen angeglichen ist und somit ein zweites, heterogenes ist?« – Es wird hier ein Bild einer Sache gegeben, das in gewissem Sinne angeglichen ist an die Sache selbst. Es ist in diesem Sinne ein zweites solches, was das Urbild ist. Dies ist in gewissem Sinne richtig, es ist andererseits aber auch verkehrt.

– »Ein anderes solches, nämlich ein anderes *eigentlich* Unverborgenes, meinst Du doch?« – Wenn das Nachbild bezeichnet wird als ein zweites solches dessen, was es nachbildet, ist es *auch* ein ἀληθινόν.

– »Nein, sofern das Bild wie das Seiende selbst ist.« – Das Nachbild ist zwar in gewissem Sinne so, wie der eigentliche Gegenstand, aber doch nie *als* Nachbild der eigentliche Gegenstand selbst (ἀληθινόν).

– »Also verstehst Du unter ἀληθινόν das ὄντως ὄν, das im eigentlichen Sinne Unverborgene, das im eigentlichen Sinne *Seiende* [die *Idee*]?.«

– »Ja, so ist es.«

Die *Idee* ist also das *im eigentlichen Sinne Seiende* bei Platon. Im dritten Stadium, wo vom Unverborgenen im Sinne der Idee gehandelt wird, wird gehandelt von dem im *höchsten* Sinne *Unverborgenen* und damit dem im *höchsten* Sinne *Seienden*.

c) Die Ideen als das Gesichtete  
eines vor-bildenden (entwerfenden) Erblickens

Inwiefern können die Ideen als das in erster Linie Unverborgene genannt werden? Sie sind sozusagen die Vorkämpfer für das eigentliche Wahre, bereiten den Weg für das Erfahren und Vorbilden einer bestimmten Idee, einer Gestalt, das Vollziehen eines Entwurfs. Dies ermöglicht erst zu zeigen, wie die einzelnen Dinge aussehen, die einzelnen Dinge zu begreifen sind.

Sie (die Ideen) leisten das Allererste, eröffnen den Zugang, die Erfahrung – des einzelnen Seienden. Sie sind das *Wahre*, weil sie das alles erst leisten. Sie geben den Durchlaß für das Sein, so wie das Licht die Bedingung dafür ist, daß wir einzelne Dinge sehen. Sie eröffnen das Verständnis dessen, was ein Ding ist, als ein *Vorverständnis*. Das gibt Durchlaß, Licht, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß wir die einzelnen Dinge sehen. (Die Offenbarkeit des Seienden und seine Zusammengehörigkeit entspringt aus dem Sein und aus der Idee.)

Die Ideen lassen also die Offenbarkeit des Seienden *mit* entspringen; so sind sie selbst das eigentlich *Wahre*. *Mit* entspringen! Sie selbst, für sich allein, können dies nicht leisten, weil wir von den Ideen *für sich* nicht sprechen können. Es liegt im Wesen der Idee, daß es immer bezogen wird auf ein *Sehen*. Zu Idee gehört der Bezug auf ein Sehen. Die Charakteristik dessen, was Platon Idee nennt, ist keine Zugabe; es gehört immer dazu, *gesichtet* zu sein. (Das Gesichtete ist immer Bezug auf ein Sehen. Idee immer gesichtet.)

Ein eigentümliches *Sehen*, das unterschieden ist von der Erfahrung der Dinge. Die Dinge begegnen uns, kommen uns entgegen, sie werden uns gegeben. Beim *Erfassen der Ideen* handelt es sich nicht um ein Aufspüren eines irgendwo Vorhandenen. Die Ideen *sind* überhaupt nur *in* und *durch* ein *Erblicken*, das das Erblickbare erst schafft, ein eigentümliches *schöpferisches* Sehen. Dieses Blicken ist nicht Angaffen, sondern *Erblicken*, *Erschaffen*. *Kant* sagt, daß der Mensch, in dieser Richtung genommen, *schöpferisch* ist.

## d) Zur Frage nach dem Seinscharakter der Ideen

Mit dieser Feststellung des Wesens der Idee haben wir eine wesentliche Einsicht gewonnen, nämlich, daß die Ideen keine irgendwo vorhandenen Werte, keine irgendwo aufgehängten Regeln sind, sondern daß sie im *erblickenden* Verhalten des Menschen *sind* und begegnen.

Sie sind aber auch nicht nur etwas Subjektives, Erfindung, Phantasie des Menschen. Sie sind keine Objekte, noch sind sie Subjekte. Dieser Unterschied von Subjekt und Objekt ist gar nicht geeignet und imstande, das Verhältnis von Erblicken und Idee selbst zum Ausdruck zu bringen.

Was die Ideen sind, wie sie sind, und ob sie als *Sein* angesprochen werden können, konnte bisher noch nicht beantwortet werden; nicht, weil die Frage als Frage noch nicht zureichend geprüft ist, sondern weil sie überhaupt noch nicht gestellt ist.

Es ist gegenüber den mannigfachen Versuchen, die Idee als etwas Subjektives auszugeben oder aber objektiv zu begründen, immer noch die philosophisch wertvollste und echtste Auffassung: die Idee als *Korrelat des göttlichen Denkens* nach *Augustinus*; die Idee nicht an sich, freischwebend, sondern *in Bezug* auf ein absolutes Subjekt, Gott. Dies ist nur eine *Beseitigung der Frage*, hat sich aber doch bis auf *Hegel* gehalten. Seitdem Abfall. Es ist noch nicht lange her, wo man uns sagen wollte, es gäbe so etwas wie Idee im leeren Raum, Werte an sich, auf Grund deren dann die Kultur zu gestalten sei.

Was ergibt sich nun für die Auffassung des Wesens der Wahrheit, wie sie im dritten Stadium ist? Die Wahrheit und Offenbarkeit dessen, was eigentlich ist, gibt es so wenig *an sich*, wie es Ideen an sich gibt, sondern die Offenbarkeit *wird*, und wird nur im innersten Wesenszusammenhang mit dem *Menschen*. Nur sofern der Mensch in einer bestimmten *Geschichte existiert*, gibt es Seiendes, gibt es Wahrheit. Es gibt keine Wahrheit an sich, sondern Wahrheit ist *Entscheidung* und *Schicksal* des Menschen, ist etwas *Menschliches*.

Wo soll man aber den Menschen finden, der festlegend sagt, was Wahrheit ist? Dieser Einwand scheint richtig – daß man also, wie wir es hier tun, daß wir die Wahrheit als ein Menschliches auffassen. Man sagt, solche Auffassung führt zum *Relativismus* und dann zum *Skeptizismus*.

Wir stellen die Gegenfrage! Wenn hier gesagt wird, diese Auffassung degradiere die Wahrheit, frage ich vorher: Weiß man denn, was hier *Mensch* heißt und was *menschlich* ist? Oder ist die Frage, *wer* der Mensch sei, vielleicht eine *Grundfrage*, und zwar eine solche, die im innersten Zusammenhang steht mit der Frage, nach der wir hier fragen, nämlich mit der Frage nach der Wahrheit?

Wir fragen, *was* der Mensch ist und *was* menschlich ist. Es taucht das Problem auf: Welches ist der innere Zusammenhang zwischen dem Wesen der Wahrheit und dem Wesen des Menschen? Bestimmt das Wesen der Wahrheit das Wesen des Menschen – oder umgekehrt?

## § 22. Wahrheitsgeschehen und Menschenwesen

### a) Das Höhlengleichnis als Geschichte (Geschehnis) des Menschen

Wir haben in der vorigen Stunde<sup>1</sup> den Gesamtgehalt des im dritten Stadium Dargestellten zu fassen gesucht in der Absicht, zu erfahren, wie auf Grund dieses Stadiums das Wesen der Wahrheit zu bestimmen sei. Wir sind dabei ganz äußerlich vorgegangen. Was ist damit unmittelbar über das Wahre, das Unverborgene gesagt?

Es ist die Rede von dem *jetzt* Unverborgenen, jetzt im dritten Stadium. Aus dem ganzen Gehalt ist zu entnehmen, daß eine gewisse Steigerung des Unverborgenen sich geltend macht. (Auch

<sup>1</sup> Anm. d.Hg.: Wiederholung zu Beginn der Vorlesungsstunde am 11.1.1934.



im zweiten Stadium fand sich schon eine Steigerung.) Im dritten Stadium wird das *Unverborgenste* angesprochen, das ἀληθινόν, das, was durch und durch unverborgen ist, was keinen Rest mehr von Verborgenheit hat: die *Idee* als das *Seiendste*, was *eigentlich* das Seiende ausmacht.

Dieses eigentlich Seiende ist andererseits das Unverborgenste. Wir haben das belegt aus zwei Stellen im »Staat« und im »Sophistes«. Der φιλομαθής ist der, der das Seiendste, das eigentlich Seiende zu erfahren sich bemüht; der Bedrängte, der das Seiendste erstrebt.

Das ἀληθινόν ist das, was im höchsten Sinne unverborgen ist. Was bedeutet dieses, daß die *Idee* das Wahrste, Unverborgenste ist? Wir sagten, die Idee sei das, was bei jeder Unverborgenheit immer *vorausgeht*. Das Verstehen und Erfahren der Idee also ist das Vorangängige, was begriffen werden muß, um das Einzelne zu verstehen. Das Blicken auf die Idee *eröffnet* den Blick auf das einzelne Sein.

Die Idee *lichtet*, macht Licht auf das Einzelne. Die Ideen sind, sofern sie ursprünglich beteiligt sind an der Ermöglichung zum einzelnen Seienden, dasjenige, was den *Ursprung* des Unverborgenen ausmacht. Sie sind wesentlich *mitbeteiligt*, sofern die Idee als das Gesichtete *Gesicht gibt*. Sie sind *mitbeteiligt*, doch nie *an sich* die Wahrheit und Geltung.

Das *Gesichtete* gibt es aber nur während eines *Sehens*; aber Sehen nicht als bloßes Angaffen, sondern entwerfendes, schöpferisches Sehen, ein Erblicken im Sinne schöpferischen Blickens; in den Blick nehmen und damit erst das Erblickte schaffend.

Ideen sind weder objektiv vorhanden noch subjektiv meinent. Beide Orientierungen (als zwei Pole) sind gleich schief und verfehlen das, was bei Platon angesetzt, aber nicht entwickelt ist.

Dennoch ist die Wahrheit im eigentlichen Sinne (die Unverborgenheit) nicht die Idee, sondern das Sehen der Idee, das Erblicken der Idee oder der schöpferische *Entwurf* des Wesens der Dinge.

Wahrheit ist demnach nicht ein Vorkommnis, sondern ein

*Geschehen* (das schöpferische Entwerfen der Dinge). Dieses Geschehen, das wir bisher in seinen wesentlichen Momenten herausgestellt haben, was wir als Fragen uns vorstellten nach Licht-Freiheit, Freiheit-Seiendes, Wahrheit-Seiendes (Sein), wird jetzt aufgelöst in ein *Geschehen des schöpferischen Erblickens der Dinge*.

Dieses Erblicken ist ein Sich-binden. Dieses Sichbinden ist das eigentliche Wesen der Befreiung. Diese Befreiung ist ein Zugang zum Seienden.

b) Entbergsamkeit als Grundcharakter  
der Ex-sistenz des Menschen

Dieses Geschehnis können wir nun sprachlich bezeichnen aus einem Gegensatz heraus. Wir sprechen von ἀλήθεια (Unverborgenheit); der Gegenbegriff ist die *Verborgenheit*. Demnach können wir sagen: das Gegengeschehen ist das *Entbergen*. Dieses Entbergen geschieht durch den schöpferischen Entwurf des Wesens und des Wesensgesetzes. Das ist ein Geschehnis, das *mit dem Menschen selbst geschieht*. Das Offenbarmachen der Dinge in der *Geschichte des Menschen* ist etwas *Menschliches*.

Daraus entstand der Einwand, daß ja dadurch das Wesen der Wahrheit in das Belieben und in die Gerechtsame des einzelnen Menschen herabgesetzt wird. Die Wahrheit werde vermenschlicht. Dieser Einwand scheint zunächst berechtigt. Dem entgegen verlangen wir, daß der Einwerfende Auskunft darüber gibt, was Mensch heißt, eine Bestimmung des Wesens des Menschen gibt. Was ist der Mensch? Dies läßt sich nicht beliebig beantworten.

Wenn bisher das Höhlengleichnis [als Geschehen der Befreiung des Menschen zum eigentlich Unverborgenen]<sup>2</sup> betrachtet wurde, müssen wir aus dieser Geschichte erfahren, was der Mensch ist, weil wir aus ihr erfahren, was die Wahrheit und die Unverborgenheit ist.

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: Konjekture; Auslassung in der Nachschrift Wilhelm Hallwachs.

Es ist nicht so, daß wir das Wesen der Wahrheit vermenschlichen, sondern umgekehrt so, daß wir *das Wesen des Menschen aus der Wahrheit bestimmen*. Der Mensch ist versetzt in die verschiedenen Grade der Wahrheit. Die Wahrheit ist nicht über oder in den Menschen, sondern *der Mensch ist in der Wahrheit*. In der Wahrheit ist der Mensch, sofern sie ist dieses Geschehen der Unverborgenheit der Dinge auf Grund des schöpferischen Entwurfs, das nicht jeder einzelne bewußt vollzieht, sondern er schon in eine *Gemeinschaft* hineingeboren ist; er wächst schon auf in einer ganz *bestimmten* Wahrheit, mit der er sich mehr oder minder auseinandersetzt.

Der Mensch ist derjenige, dessen *Geschichte* das *Geschehen der Wahrheit* darstellt.

Noch eins erfahren wir. Durch das Höhlengleichnis bekommen wir Aufschluß über das Wesen des Menschen, sofern *er es* ist, bezüglich seiner selbst, als er selbst. Wir erfahren in diesem Zusammenhang, was der Mensch sei, daß diese Frage, wer der Mensch sei, sich gar nicht beantworten läßt etwa so, daß wir einen beliebigen, auf dem Planeten herumlaufenden Menschen abhören und abfragen können. Diese Frage kann nur dann beantwortet werden, wenn sie *richtig gestellt* ist. Es muß immer zuerst gefragt werden: *Wer sind wir?*

#### c) Zur Wesensbestimmung des Menschen.

##### Wahrheit als Grundgeschehen im Wesen des Menschen

Was der Mensch sei, konnte (jetzt vom Höhlengleichnis her gesehen) nicht entschieden werden. Es kann nur entschieden werden, indem wir die ganze »*Geschichte*« der Befreiung mitvollziehen. Die Befreiung geschieht nicht ohne Gewalt ( $\beta\acute{\iota}\alpha$ ). Der Mensch muß also, wenn er wissen will, wer er sei, in diesen Fragen *selbst in Bewegung* und ins Wanken kommen. Die Frage ist nur dort gestellt, wo der Mensch zur Entscheidung über sich selbst und seinen Bezug zu den ihn bedrängenden Mächten gestellt wird.

So ist die Frage, wer der Mensch ist, eine Frage von ureigenem

Charakter und unvergleichbar mit anderen Fragen, etwa: Was ist der Tisch? oder: Was ist das Haus?

Wir werden uns zunächst lediglich an die Antwort zu halten haben, die das Höhlengleichnis gibt. Es ist zu sagen: Der Mensch ist derjenige, der, sofern er *ist*, sich *verhält zum Seienden als einem Offenbaren*, und der *in diesem Sein sich selbst offenbar* wird.

Der Mensch ist dieses, das sich zu Seiendem als Offenbarem verhält, weil das *Grundgeschehnis* eben jenes *vorgreifend schöpferische* Erblicken des Wesens der Dinge ist. Wir sagen terminologisch: Die Art des Menschen *zu sein* ist die *Existenz*.

Nur der Mensch *existiert*. Wir nehmen also in dieser Redeweise das Wort Existenz und existiert in der Bedeutung, die lediglich das *Sein des Menschen* zum Ausdruck bringen soll. *Ex-sistenz*: Der Mensch ist ex-sistierender, etwas, das aus sich selbst *heraustritt*. Er ist in und während seines Seins gleichsam immer außerhalb seiner. Er ist immer bei anderem Seienden und hat daraus erst den Wesensbezug zu sich selbst, ausgesetzt dem *Seienden im Ganzen*.

Diese Grundart des Menschen als Existieren, aus sich Heraus-treten, herausgetreten sein in die Auseinandersetzung des Seins, diese Art des Menschen können wir uns verdeutlichen etwa an dem Sein der *Pflanze*, die mit dem Menschen das gemeinsam hat, daß sie lebt. Aber die Pflanze ist in ihrem Lebendigsein völlig in sich gebannt, dumpf, ohne Bezug zu anderem, dessen, was wir »offenbar« nennen.

Auch das *Tier* ist gewissermaßen in sich gebannt, hat kein Bewußtsein »von sich selbst«, hat aber ein anderes Verhältnis zu der Umgebung, so daß es von der Umgebung, zu der es sich triebmäßig verhält, *benommen* ist. Aber die Umgebung ist etwas Wesensmäßiges, das zum Tier gehört. Das Tier ist in sich gebannt und zugleich benommen. Das Wesen des Organismus ist gerade diese Bezogenheit zu einer Umgebung, aber in dieser Bezogenheit benommen zu sein.

Beim *Menschen* ist dieser Bezug zur Umgebung *gelichtet*. Der Mensch versteht die Umgebung *als* Umgebung; er vermag sie dadurch zu *beherrschen* und zu *gestalten*.

Anders ist es beim *Stein*, der nicht in sich gebannt ist, weil nicht lebensmäßig geöffnet. Er kommt nur vor.

Der *Grundakt* in der *Seinsart des Menschen* ist dies, daß er vorgängig das Sein und Wesen der Dinge versteht, d.h. das *Grundgeschehnis der Wahrheit*. Wäre der Mensch nicht in dieses Geschehen gestellt, dann vermöchte er nicht zu existieren, nicht als Mensch zu sein.

Wir müssen von hier aus uns von einem Jahrhunderte alten Irrtum freimachen, daß wir sagen, der Mensch ist ein Tier, zu dem noch die *Vernunft* hinzukommt. Wir müssen vielmehr von *oben* her bestimmen, *dann* ist der Charakter als Lebewesen festzustellen. Nicht darf die Vernunft auf den Leib des Menschen aufgebaut werden, sondern die *Leiblichkeit* muß *in die Existenz* des Menschen versetzt werden.

Daher ist auch der Säugling nicht etwa ein Tier, sondern er ist *sofort* Mensch. Alle Äußerungen eines jungen Menschen dürfen nie von einer tierischen Biologie her gefaßt werden; auch Rasse und Geschlecht sind hierher zu verstehen und nicht von einer veralteten liberalistischen Biologie darzustellen.

Das Wesen der Wahrheit eröffnet sich uns nicht in irgendeiner Erkenntnis, irgendeiner Eigenschaft, sondern als *Grundgeschehen im Wesen des Menschen*. Damit ist nun erst die Frage angesetzt, keineswegs die Antwort erreicht. Es ist zu sagen, daß alle solche Sätze wie: daß der Mensch existiert, daß die Wahrheit das Grundgeschehen der Existenz ist, daß die Ideen den Charakter der Wahrheit haben – alles dies sind *philosophische* Sätze.

Philosophische Wahrheit ist anders geartet als die alltägliche Wahrheit. *Wissenschaftliche Wahrheiten* lassen sich und müssen sich *beweisen* lassen in dem doppelten Sinne. Das in den wissenschaftlichen Sätzen Gesagte muß *belegt* werden können durch Tatsachen, oder es muß formal logisch *ableitbar* sein.

In beiden Hinsichten sind die philosophischen Sätze nicht beweisbar. Das ist aber *kein Mangel*, da das *Wesentliche* aller Dinge überhaupt *unbeweisbar* ist, und da das gerade der Vorzug ist, daß der Zugang zu jeder Philosophie die Grundhaltung und Grund-

entscheidung des Menschen in sich schließt. Es gibt *keine standpunktfreie Philosophie*, mit Hilfe derer man die Wahrheit findet. Es ist ein Irrtum und eine Falschmünzerei.

Das Wesen der Wahrheit haben wir *zunächst* gefaßt als Unverborgenheit, *jetzt* sehen wir, daß sie ein Geschehen ist, in dem Sinne, daß ein Ding aus der Verborgenheit herausgenommen wird im Sinne des *Entbergens*. Dieses Geschehen ist das *Grundgeschehnis des Menschen*. Es unterliegt ganz bestimmten *Bedingungen* und *Verlaufsformen*.

#### D. Das vierte Stadium (516 e 3 – 517 a 6)

##### § 23. Der Rückstieg des Befreiten in die Höhle

Mit dieser Antwort wären wir mit der Frage, wie *Platon* die ἀλήθεια bestimmt hat, am Ziel. (Aufstieg und Befreiung führten zur Bindung an die Idee.) Allerdings hat Platons Gleichnis noch ein viertes Stadium. Der Aufstieg in die Befreiung, der innerhalb der Höhle begonnen hat und der hinausgeführt hat an das Licht, der geht jetzt im vierten Stadium nicht weiter, sondern die Geschichte geht zurück. Im vierten Stadium ist dargestellt: *das Zurücksteigen des Befreiten in die Höhle*.

Es wird in der Schilderung der ganzen Geschichte fortgefahren.

SOKRATES: Und nun also bedenke dieses: Wenn der solchergestalt Freigewordene wiederum hinabstiege [in die Höhle] und an demselben Platz sich niedersetzte, bekäme er da nicht plötzlich, aus der Sonne kommend, die Augen voll Dunkel?

GLAUKON: Gar sehr.

SOKRATES: Und wenn er nun wieder mit den ständig Gefesselten wetteifern müßte im Äußern von Meinungen über die Schatten, während ihm noch die Augen blöd sind, bevor er sie wieder eingestellt hat auf das Dunkel, was keine geringe Zeit der

Eingewöhnung verlangt, würde er da nicht der Lächerlichkeit preisgegeben sein und würde man von ihm nicht sagen, er sei nur hinaufgestiegen, um mit verdorbenen Augen wiederzukommen, und daß es ganz und gar nicht lohne, nach oben zu gehen? Und würden sie [die Gefesselten] den, der *jetzt* Hand an sie legen wollte, um sie von den Fesseln zu lösen und sie hinauszuführen, wenn sie seiner habhaft werden könnten, um ihn zu töten, ihn nicht auch wirklich töten?

GLAUKON: Sicherlich.

Was geschieht hier im vierten Stadium? Äußerlich genommen: Wir kehren dorthin zurück, wo wir schon anfangs waren, zu dem, was wir schon kennen. So genommen bringt das vierte Stadium nichts Neues.

Hier in diesem Abschnitt ist nicht mehr von dem die Rede, wonach wir immer fragten, vom ἁληθές. Es sind ja alle Grade der Unverborgenheit schon dargestellt. Es ist auch nicht mehr die Rede von dem Licht, der Freiheit, dem Seienden, den Ideen.

Wenn wir dies bedenken, könnten wir zunächst zweifeln, ob dieses letzte Stück noch als ein letztes Stadium aufgefaßt werden darf, ob Platon nicht nur einen gewissen Abschluß ohne wesentlichen Gehalt gibt. So sieht es aus bei äußerlicher Betrachtung, wenn wir vergessen, daß es sich bei der ganzen Erzählung um die *Geschichte des Menschen* handelt.

Wenn wir aber gerade hierauf achten, dann werden wir doch stutzig. Die Geschichte endet mit dem Ausblick auf den *Tod*. Davon wurde bisher nicht gehandelt. Dieser Hinblick auf die Möglichkeit des Schicksals des Todes ist keine zoetische Beliebigkeit. Er geht alle an, als der *Ausgang* im ausgezeichneten Sinne; er ist somit ein wesentliches, das Ganze bestimmendes Stück. Wir müssen versuchen, wie bei den anderen Stadien, die wesentlichen Züge herauszuholen.

Das Ganze endet mit dem Ausblick auf das Schicksal des Getötetwerdens, des radikalsten Ausstoßens des Menschen aus der menschlichen Gemeinschaft. Um *wessen* Tod handelt es sich? Um

den Tod dessen, der sich anschickt, die Gefangenen in der Höhle befreien zu wollen.

Von diesem Befreier wurde bisher nicht gehandelt. Jetzt wird bezüglich dieser Geschichte ausdrücklich von dem Befreier gesprochen. Früher hörten wir, daß der Befreier ein Gewalttätiger sein wird, der es auch verdient, von einer Gegengewalt überwältigt zu werden.

Die entscheidende Frage ist: *Wer* ist dieser Befreier? Und wie ist dessen Existenz zu begreifen? Was sagt uns die nähere Bestimmung für die Befreiung – und damit für das gesamte Schicksal des Offenbarwerdens des Seins?

#### § 24. Der Philosoph als Befreier.

##### *Sein Schicksal im Geschehen von Offenbaren und Verbergen*

Der Mensch, von dem Platon im vierten Abschnitt spricht, der wieder hinuntersteigt, der vielleicht einen oder den anderen ergreift, um ihn hinauszuführen, ist kein anderer als der *Philosoph*.

Wir wissen, daß Platon an anderen Stellen den Philosophen also bestimmt: »Der Philosoph ist es, dem innerstes Anliegen ist: das In-den-Blick-nehmen des Seienden als solchen. Es liegt im Wesen der Helle des Ortes, an dem der Philosoph steht, daß er niemals leicht zu sehen ist; denn der Blick der Menge ist unvernünftig zu sehen im Hinblick auf das, was über den Alltag hinausgeht.«<sup>1</sup>

Was hier gesagt ist, können wir schon aus dem griechischen Wort Philosophie entnehmen. Der σοφός ist nicht der »Weise«, sondern wer sich auf etwas versteht, von Grund auf eine Sache weiß und so die maßgebende Entscheidung vollziehen kann. (Der Ausdruck σοφός entstand nicht unmittelbar mit der griechischen

<sup>1</sup> Platon, Sophistes, 254 a 8 – b 1. Anm. d. Hg.: Vgl. hierzu Heideggers textnähere Übersetzung in der gleichnamigen Vorlesung WS 1931/32, GA 34, S. 82: »... denn der Blick der Seele der Menge ist unvernünftig, auszuharren im Hinschauen zum Göttlichen.«



Philosophie, sondern erst später.) φίλος der Freund, der den Drang hat, in dem das innerste Müssen entscheidend ist.

Philosophie hat mit der Wissenschaft nichts zu tun. Alle Wissenschaft ist nur Erforschung der Dinge in einem begrenzten Bereich, mit begrenzter Fragestellung. Man kann nicht Philosophie maßgebend bestimmen von einer Wissenschaft her, von Philologie, Mathematik, Biologie usw. Das Philosophieren ist vielmehr eine *Grundart des menschlichen Seins*, die vor aller Wissenschaft liegt.

Ein solcher Philosoph ist derjenige, der aus der Höhle herausgestiegen ist, sich ans Licht gewöhnt hat, und der dann wieder zurücksteigt als Befreier der Gefesselten. *Dieser* Philosoph setzt sich dem Schicksal des Todes aus, des Todes in der Höhle durch die in der Höhle mächtigen und maßgebenden Höhlenbewohner.

Platon will hier an den Tod des *Sokrates* erinnern. Man wird sagen, daß dieser Fall einmalig ist, daß es im allgemeinen nicht zu dem Schicksal des Philosophen gehört, den Schierlingsbecher zu trinken. Den Philosophen ist es im großen und ganzen äußerlich gut gegangen. »Sie sitzen in ihrem Gehäuse und beschäftigen sich mit ihren Gedanken.« Das wäre aber äußerlich gedacht.

Wir stehen hier in einem Gleichnis. Die Tötung braucht nicht gerade in der Darreichung des Giftbechers zu bestehen. Der leibliche Tod ist nicht gemeint. Er ist auch nicht das Schwierigste, er kann sich im Schlafe, in der Ohnmacht biologisch abspielen. Das eigentlich Schwere des Sterbens ist vielmehr, daß der Tod dem Menschen während seines Seins in seiner ganzen Unerbittlichkeit vor Augen steht. Ein Nichtig- und Machtloswerden des inneren Lebens.

Diesem Schicksal ist noch kein Philosoph entgangen. Dieses Schicksal wäre auch heute, falls es Philosophen gäbe, unabwendbar. Die *Tötung* besteht darin, daß der Philosoph und sein Fragen unversehens in die Sprache der Höhlenbewohner umgesetzt wird, daß er sich vor ihnen lächerlich macht, daß er der öffentlichen Lächerlichkeit anheimfällt.

Deshalb gehört es zum Wesen des Philosophen, daß er *einsam* ist; es liegt in seiner Art zu sein, in der Weltstellung, die er hat. Er ist um so einsamer, weil er in der Höhle sich nicht zurückziehen kann. Aus der Einsamkeit heraus spricht er in dem entscheidenden Augenblick. Er spricht mit der Gefahr, daß unversehens das Gesagte in das Umgekehrte umschlägt.

Trotzdem *muß* der Philosoph in die Höhle steigen, nicht aber, um sich dort mit den Höhlenbewohnern in Debatten einzulassen, sondern nur, um diesen oder jenen, den er erkannt zu haben glaubt, zu ergreifen und auf dem steilen Weg hinaufzuführen, nicht durch einen einmaligen Akt, sondern durch das Geschehen der Geschichte selbst.

Wenn wir den letzten Abschnitt zu begreifen versuchen, sehen wir, daß das *Ende* nicht gleichgültig sein kann. Aber die Frage ist noch unentschieden nach dem inneren Zusammenhang dieses Endes mit der bisher vollzogenen Gesamtgeschichte der Befreiung des Menschen aus der Höhle.

Wir sahen als das, was die einzelnen Stadien der Geschichte gekennzeichnet hat, wie jeweils von Stadium zu Stadium die Wahrheit und Unverborgenheit sich ändert und steigert. Im vierten Stadium haben wir von der Wahrheit nichts mehr erfahren. Dürfen wir aber aus der Tatsache, daß im vierten Stadium nicht ausdrücklich von ἀλήθεια, von Licht, vom Seienden gehandelt wird, schließen, daß die ἀλήθεια hier nicht mehr in der Mitte des Geschehens steht?

Was geschieht in dem vierten Stadium? Der Freigewordene kehrt in die Höhle zurück, er soll selbst in der Höhle sein, um, wenn auch nur *einen* anderen, zu befreien. Der mit dem Lichtblick Erfüllte soll nun zurück zu den Höhlenbewohnern und soll sich mit ihnen in ein Gespräch einlassen. Das kann er nur, wenn er selbst bleibt. Aus dieser Haltung heraus wird er das sagen, was er mit den neuen Augen sieht.

Was er erblickt, ist von vornherein etwas anderes als was die Höhlenbewohner sehen. Er weiß und sieht, was Licht, was Schatten, was eigentliche Wirklichkeit und was Schein ist. Er kann von

vornherein entscheiden, was für eine Wirklichkeit das ist, was die Höhlenbewohner für das Seiende halten.

Er ist in einer anderen Lage als die Höhlenbewohner, welche die Schatten nicht *als* Schatten zu erkennen vermögen. Damit erkennt er aber, daß es Menschen gibt, denen zwar etwas offenbar ist, wie das, was er als die Schatten erkennt, daß aber dieses Offenbare nicht die eigentliche Wirklichkeit darstellt, sondern, sofern die Menschen sich an die Schatten halten, erkennt er, daß zwar innerhalb der Höhle eine gewisse Unverborgenheit besteht, daß aber die Unverborgenheit der Gefesselten, nämlich die Schatten als solche, ihnen zugleich die (eigentliche) Unverborgenheit *verdeckt*.

Die ἀλήθεια (in der Höhle) ist zwar auch wirklich, verbirgt aber als solche die Wirklichkeit draußen. In eins mit der Wirklichkeit der Schatten vollzieht sich die Unverborgenheit draußen. Mit der Rückkehr des Befreiten in die Höhle lernt er allererst begreifen, daß in eins mit der Unverborgenheit auch geschieht und geschehen muß die *Verborgenheit*, der *Schein* und die *Täuschung*. Daß demgemäß *jetzt* erst einsichtig wird die Notwendigkeit der Befreiung; und daß diese Befreiung nicht führen kann zu irgendeinem ruhenden Genuß und Besitz außerhalb der Höhle, sondern daß die Unverborgenheit geschieht in der Geschichte, in der ständigen Auseinandersetzung mit dem Falschen und dem Schein.

Hieraus ergibt sich die fundamentale Einsicht, daß es *Wahrheit für sich* überhaupt nicht gibt, sondern sie *geschieht* in der innersten Auseinandersetzung mit der *Verborgenheit* im Sinne des *Verstellens* und *Verdeckens*.

Von hier aus sagen wir: Der Mensch, sofern er existiert, ist hingestellt in Bezüge, auf Grund deren ihm Seiendes und Welt offenbar ist. Der Mensch, sofern er existiert, *ist* in der Wahrheit. Es zeigt sich aber, daß der Mensch existiert als geschichtliches Volk in der Gemeinschaft.

Der Mensch existiert in der Wahrheit und in der Unwahrheit, in der Verborgenheit und Unverborgenheit *zugleich*. Das sind

nicht zwei getrennte Sphären, sondern jedes Stehen in der Wahrheit ist Auseinandersetzung, ein Kämpfen. Verharren in der Unwahrheit ist Nachlassen im Kampfe. Je schärfer der Mensch als geschichtlicher, je schärfer ein Volk ergriffen und bedrängt ist, um so notwendiger ist der Kampf um die Wahrheit, d.h. die Auseinandersetzung mit der Unwahrheit.

Die Voraussetzung ist, daß der kämpfende Mensch sich allererst für die Wirklichkeit *so* entscheidet, daß die eigentlich bestimmenden Kräfte des Daseins *erhellen* und tragen in Geschichte, Wirklichkeit eines Volkes. Die Wirklichkeit kann dem Volk nicht irgendeinen Stand verschaffen, sondern Geist und geistige Welt eines Volkes erwächst in der Geschichte. Diese vollzieht sich nicht in einem Zeitraum bis 1934 oder 35, sondern vielleicht bis 1960.

## ZWEITES KAPITEL

### Die Idee des Guten und die Unverborgenheit

#### *§ 25. Freisein: Mithandeln in der geschichtlichen Auseinander-setzung von Wahrheit und Unwahrheit<sup>1</sup>*

##### a) Das Freisein des Philosophen: Befreier sein im Übergang

Wir versuchten in der vorigen Stunde, uns Klarheit zu verschaffen über das *vierte Stadium*. Was enthält es, welche Stellung nimmt es innerhalb des Ganzen ein? Es ergab sich dabei, daß das vierte Stadium kein bloßes Anhängsel, auch keine Wiederholung bedeutet, sondern daß derjenige, um den es sich jetzt handelt, grundsätzlich verschieden ist von den übrigen Höhlenbewohnern. Er hat eine Wandlung durchgemacht; auch sein Schicksal ist ein anderes geworden.

Platon bezeichnet ihn als den *Philosophen*. Er will durch diese Geschichte zeigen, was der Philosoph ist. Der Philosoph ist ein Befreier, und *ist* nur als ein solcher. Die eigentliche Freiheit besteht aber nicht darin, daß ein Höhlenbewohner herausgerissen wird ans Licht und herausversetzt, um sich in der Sonne zu aalen. Das eigentliche Freisein liegt nicht im ruhenden Genuß, sondern frei sein heißt: *Befreier* sein.

Der Philosoph ist nicht der Gesicherte, sondern der als Befreier mithandelt in der Geschichte derer, die seinsmäßig mit ihm in eine Gemeinschaft zusammengehören. Nach dem Vorhergehenden hieße es, es müßten alle Menschen Philosophen werden, wenn sie *eigentlich* existieren wollen. Das ist insofern Wahrheit, als Philosophsein unter den vielen Möglichkeiten zu existieren

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Wiederholung zu Beginn der Vorlesungsstunde am 18.1.1934.

die Grundart bedeutet, in der der Mensch zum *Ganzen* des Seien-  
den und zur *Geschichte* des Menschen steht.

Den Grundcharakter des philosophischen Seins entnehmen wir aus dem Gleichnis. Wir sehen: Der Mensch *ist nicht*, sofern er, in der Höhle gebunden, sich wohlfühlt und schwatzt, er *ist auch nicht*, sofern er in der Gegenhaltung außerhalb der Höhle ist, sondern der Mensch *ist Übergang* aus der Höhle ans Licht und in die Höhle zurück. Dieser *Übergang* ist die eigentliche Geschichte des Menschen, ein Schicksal, das man nicht abschütteln kann, indem man erklärt, man interessiere sich nicht für Philosophie. Ein Schicksal kann man nur bewältigen, oder man kann daran zu Grunde gehen, ohne daß man es weiß.

b) Wahrheit und Unwahrheit.

Weisen der Unwahrheit als Verborgenheit

Diese Geschichte soll uns sagen, was die *Wahrheit* sei. Wir haben jetzt aus der Auslegung des vierten Stadiums eine merkwürdige Ergänzung gewonnen zu dieser Frage, sofern es sich ergab, daß der Zurückgekehrte erst imstande ist zu begreifen, was die da unten sehen, nämlich Schatten. Jetzt erst auf Grund des Rückgangs wird überhaupt die *Unterscheidung von Sein und Schein* möglich. Jetzt erst eröffnet sich der Unterschied von *Unverborgenheit und Idee* gegenüber dem *Verborgenen*.

Wenn aber zur Geschichte des Menschen dieser Übergang dazugehört, wenn er nicht davon loskommt, dann heißt das: Es gibt keine reine Unverborgenheit, sondern zu dieser Unverborgenheit gehört zugleich der Schein, die Verstellung und Verdeckung der Dinge, oder, wie wir auch sagen, die *Unwahrheit*.

Das ist die entscheidende Antwort: *Zum Wesen der Wahrheit gehört die Unwahrheit*. Die Unwahrheit ist nicht einfach ein Gegensatz, sondern die Wahrheit als Unverborgenheit ist nur als Auseinandersetzung eingesenkt und hineingeworfen in die Unwahrheit.

Dabei ergibt sich ein doppelter Begriff von Unwahrheit. Im

Griechischen ist Wahrheit ein Negativum, Privativum im Ausdruck Unverborgenheit. Jetzt verstehen wir, warum die Griechen Wahrheit nicht positiv ausdrücken. Das Seiende muß allererst aus der Verborgenheit in die Geschichte herausgerissen werden, muß ihr abgerungen werden. Wahrheit ist kein Besitz.

Der Gegenbegriff zur Unverborgenheit im Sinne der Wahrheit ist zunächst sprachlich formal die *Verborgenheit*; aber wir sehen nun: für uns wäre das die Unwahrheit. Aber wenn etwas verborgen ist, so heißt das noch nicht, daß wir deshalb etwas Falsches wissen, sondern es ist ein einfaches *Nicht-wissen*. Das Verborgene hat einen doppelten Sinn: 1. keine Kenntnis haben und 2. keinen möglichen Zusammenhang.

Verborgenheit ist ein Charakter dessen, was wir *Geheimnis* nennen. Sie ist aber nicht Unwahrheit im Sinne der *Falschheit*. Sondern Verborgenheit ist das Verborgene in dem Sinne, daß etwas uns verdeckt, verstellt ist, bloßer *Schein*.

Zum Wesen des *Scheins* gehört, daß es uns erscheint, daß es sich zeigt. Das, was ein Ding ist, ist sein εἶδος, das Aussehen. Schein ist, daß etwas nur so scheint (aussieht) *als wie*, z. B. die Attrappe eines Hauses.

Daraus ergibt sich der Ausblick, daß das, was wir so gemeinhin die Unwahrheit nennen, in ganz wesentliche Bezüge eingebaut ist. *Verborgenheit* ist *einmal*: *Geheimnis* des noch nicht Erfahrenen, nicht Erfahrbaren; *zweitens*: im Sinne der Verdeckung, der Verstellung, des Scheins. Demgemäß ist die *Philosophie*, wenn sie diese *Urgeschichte* des Menschen ist, in der er in seinem geschichtlichen Sein ist, ...\* Dieses Philosophieren ist nicht irgendeine abgelöste Spekulation über irgendwelche Dinge, sondern Philosophie und Philosophieren ist der *eigentliche Prozeß* in der Geschichte eines Menschen und eines Volkes.

Demgemäß ist der *Philosoph* derjenige, der den Vorblick und den Ausblick schafft, in den dieses Geschehen treibt und hineintreibt. Der Philosoph ist nicht derjenige, der sein Zeitalter hinter-

\* Anm. d. Hg.: Auslassung in der Nachschrift Hallwachs.

her in philosophische Begriffe bringt, sondern der seinem Zeitalter vorausgeworfen ist und der sein Schicksal vorwegnimmt. Was für den Philosophen keine Veranlassung sein kann, sich als der Überlegene zurückzuziehen, sondern höchstens an diesem Schicksal zu leiden in dem Sinne, wie man Schicksal trägt.

§ 26. Die Idee des Guten als höchste Idee:  
*Ermächtigung des Seins und der Unverborgenheit*

Wenn wir so das Ganze überblicken, erinnern wir uns, daß wir die Auslegung dieser Geschichte in einem Hauptpunkt nicht zur Vollendung gebracht haben, sofern wir gefragt haben: Wie sieht das Schicksal des Menschen als Befreier aus?

Es wird ans Licht gestellt, daß er die Eignung hat, in die Sonne zu sehen, die höchste der Ideen zu erblicken, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, die *Idee des Guten*. Wir haben gesagt, wir wollen die Erläuterung dessen, was Platon unter der höchsten Idee begriffen hat, ans Ende setzen. Wir wollen jetzt bei Betrachtung der ganzen Geschichte fragen: Was bedeutet diese *höchste Idee des Guten*? Wir werden dabei auch einige Einsicht in die Platonische Philosophie gewinnen.

Die Ideen sind an einem überhimmlischen Ort (ὕπὲρ οὐράνιος τόπος), über den Himmel hinaus (im Gleichnis: außerhalb der Höhle). Dieser Aufstieg aus der Höhle heraus, ohne Gleichnis gesprochen, ist das Vorandrängen zu einem Ort, er ist der Weg aufwärts, den die Seele durchmißt und dabei an einen Ort gelangt, den Platon bezeichnet als τόπος νοητός. νοητός = das Vernehmbare; νοεῖν = vernehmen; νοῦς = das Vernehmungsvermögen, die Vernunft; τὰ νοητά = die Ideen.

Platon sagt: Im Felde des für den Menschen überhaupt Vernehmbaren ist das *zuletzt* Erblickte die Idee des Guten; und sie ist kaum, nur mit Mühe, mit Anstrengung, in den Blick zu bringen. Der Aufstieg und damit die Geschichte der Befreiung kommt erst zuende, wenn das Vernehmen des Menschen zu *diesem zuletzt*



*Vernehmbaren* gelangt ist, τελευταῖα ἰδέα. Die Idee des Guten ist es, die gewissermaßen am Ende steht.

τέλος (τελευταῖος), Ende, heißt nicht der Zweck. Es ist auch kein negativer Begriff. Ende im Sinne der Grenze, der Umgrenzung, der prägenden Gestalt und damit des eigentlich alles Bestimmenden, die eigentlich alles umschließende und bestimmende Grenze.

#### a) Die Idee der Idee.

Zur Erfassung der höchsten Idee aus dem allgemeinen  
Wesen der Idee

Platon spricht über die Idee des Guten in den Hauptstellen: Anfang des VII. Buches und VI, 506–511 des »Staates«. Wir wollen uns nun klarmachen, was die Idee des Guten hier eigentlich besagt.

Zunächst bezüglich der *Erfassung* der Idee: Sie ist nur mit Mühe zu erblicken und demgemäß noch schwerer zu sagen oder gar zu begreifen. Platon spricht an beiden Stellen nur indirekt von dieser Idee, im *Sinnbild*, das wir bereits kennen. Die Sonne als das Sinnbild der höchsten Idee.

Wenn es so steht mit der Idee, daß sie kaum zu erblicken ist, dann müssen wir uns klar werden, daß alles daran liegt, daß wir unser Fragen in die rechte Richtung bringen, daß wir nicht einfach darauflosfahren können, um es gleichsam im Handumdrehen gesagt zu bekommen, eine Antwort für den Hausgebrauch. Wir dürfen nicht Maßstäbe unseres alltäglichen Lebens und Meinens hier anlegen bei dem Versuch, das zu begreifen, was Platon hier meint.

Andererseits müssen wir uns klar werden, daß Platon nicht an etwas Geheimnisvolles denkt, nicht an irgendeine abgelegene Sache, hinter die man nur mit Praktiken kommt oder mit ungewöhnlicher Schau auf Grund eines rätselhaften Vermögens, sondern ganz nüchtern betont Platon, daß das Vordringen zu dem, was in der Idee sich vollzieht, in dem ernstesten, schrittweisen, phi-

losophierenden Sich-durch-fragen zu erfolgen habe. Nur die philosophierende Arbeit, nicht eine sogenannte Intuition, führt an das heran, was Platon meint.

Auch dann ist dieses zu Erfassende nicht sagbar, nämlich nicht sagbar wie alles andere Lernbare und Wißbare. Das philosophisch zu Wissende ist in einer anderen Form wißbar und sagbar oder unsagbar als alle wissenschaftliche Erkenntnis.

Aber das Unsagbare ist wieder streng genommen das, auf was ich stoße, wenn ich mich um das im höchsten Sinne Sagbare bemühe und bemüht habe. Nicht was jeder Wirrkopf sagen kann, sondern jenes Sagbare, das in der höchsten Strenge des Sich-durcharbeitens mehr und mehr sich uns aufdrängt.

Zwei Wege sind möglich zu Platons Meinung: 1. Eine ausführliche Auslegung des sechsten Buches. Dadurch würden wir aber aus dem Rahmen und Zusammenhang unserer bisherigen Arbeit heraustreten. 2. Wir versuchen, aus der früher geklärten Charakteristik über das Wesen der Idee durch ein Steigerungsverfahren zu ermitteln, was hier *höchste* Idee bedeutet. Wir wollen dann sehen, ob das so Gewonnene das ist, was Platon an anderer Stelle von der höchsten Idee sagt.

1. Die Entwicklung der *höchsten* Idee aus dem allgemeinen Wesen der Idee,

2. Nachfrage, ob das Ergebnis mit den Aussprüchen Platons in Übereinstimmung steht.

Wir müssen uns also wiederum versuchen in der Kennzeichnung des Wesens der Idee, müssen sehen, was die Ideen sind. Die Ideen sind das Unverborgenste und Seiendste. Das Unverborgenste insofern, als sie die Unverborgenheit der einzelnen Seienden in ihrem So-und-so-Sein ermöglichen. Sie sind das Seiendste, indem aus [ihnen das *Sein* verstehbar wird, »in dessen Licht«, wie wir heute noch sagen, das einzeln Seiende allererst *Seiendes* ist und *das* Seiende ist, *was* es ist.]<sup>1</sup> Es zeigt sich also, daß schon in der Charakteristik des Wesens der Idee eine höchste Steigerung

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Auslassung in der Nachschrift von Wilhelm Hallwachs. Konjektur d. Hg. aus der gleichnamigen Vorlesung WS 1931/32, GA Bd. 34, S. 99.

liegt. Die *Idee als solches* ist ein höchst Gesteigertes: das *Unverborgenste* und *Seiendste*.

Jetzt soll gefragt werden: Ist noch eine höhere Steigerung möglich? Es soll doch noch darüber hinaus eine *höchste Idee* geben, das, was die Unverborgenheit und das Sein eigentlich *entspringen* läßt und ermöglicht.

Wir sahen ferner: Die Idee hat das Amt, das Seiende in dem, was es ist, *sichtbar* werden zu lassen und damit die *Wahrheit* entspringen zu lassen. Die *höchste Idee* hat die Aufgabe, die Unverborgenheit *überhaupt* zu ermöglichen, das Seiende zu dem zu ermächtigen, was es eigentlich *als* das Seiende *ist*. Das bedeutet *formale* Entwicklung der *Idee der Idee*.

Wenn wir *inhaltlich* fragen, was die höchste Idee ist und was das *Gute* bedeutet, so müssen wir uns freimachen von jeder sentimental Vorstellung, aber auch von Auffassungen, wie sie durch die christliche Moral und danach in der säkularisierten Sittlichkeit gang und gäbe geworden ist. ἄγαθός, gut, hat ursprünglich keine moralische Bedeutung.

Das Gute ist für den Griechen kein Gegensatz zum Bösen oder gar noch zum »Sündhaften«. Sünde ist nur da, wo es christlichen Glauben gibt. Das Gute ist aber auch nicht in dem abgeschwächten Sinne zu verstehen wie: »Er ist ein guter Mensch« (aber schlechter Musikant), in harmloser, tantenhafter Bedeutung.

ἄγαθός ist, wenn wir sagen, etwa nach einer Auseinandersetzung: Gut, die Sache wird gemacht (nach einer Entscheidung). Das Gute ist das, was sich durchsetzt, standhält, aushält, was etwas taugt. Ein Paar gute Skier, Bretter, die etwas aushalten. Das, was die höchste Entscheidung und den höchsten Ernst und die Schärfe des Daseins verlangt.

Es ist hoffnungslos, das Wesen des Guten von dem christlichen Begriff aus begreifen zu wollen; auch nur einen Schritt zu tun, das zu begreifen, was damit inhaltlich gesagt ist.

Die Bedeutung der Idee des Guten hat einen ganz anderen Sinn. Wir wollen uns jetzt bei Platon selbst umsehen und fragen, wie er sich nun seinerseits über das Gute als die höchste Idee aus-

läßt. In der nächsten Stunde wollen wir auf den Schlußabschnitt des VI. Buches eingehen, um dann deutlich zu machen, in welchem Sinn das Wesen der Wahrheit mit der höchsten Idee und damit dem Wesen des Guten zusammenkommt.

b) Annäherung an die volle Bestimmung der Idee des Guten  
als höchste Idee

Wir fragen: Was verstehen wir unter der Idee des Guten? Was gibt uns weiterhin die Wesensbestimmung der höchsten Idee für die Bestimmung des Wesens der Wahrheit?

Wir haben zwei Hauptstellen aus Platons »Staat« (VI, 506–511; VII, 517 a–e) angeführt. Platon verdeutlicht das Wesen der höchsten Idee nicht direkt; das sagt schon, daß sie schwer zu fassen und noch schwerer zu sagen ist. Das *Sinnbild der Sonne* ist der *Weg* zur Aufklärung dessen, was Platon unter der höchsten Idee versteht.

Wir wollen nun *den* Weg der Aufklärung einschlagen, daß *zuvor* aus dem früher geklärten Wesen der Idee durch ein Steigerungsverfahren herausgestellt wird, was die höchste Idee ist. Danach wollen wir nachsehen, inwiefern Platons eigene Auslegung dem entspricht, was wir selbst zuvor als Wesen der höchsten Idee herausgestellt haben.

Die Idee war das ὄντως ὄν und das ἀληθινόν, das, was das Seiendste ausmacht und das Offenbarste. Das ἀληθινόν ist das, was in erster Linie, d. h. vor allen Dingen, uns offenbar sein muß, um ein Seiendes als solches zu fassen. Wir müssen im voraus verstehen, was ein Buch heißt. In jedem Ding ist die Idee das *eigentlichste* Sein und das *unverborgenste*.

Diese Darstellung der Idee weist einen Steigerungscharakter auf. Dieser Steigerungscharakter besagt, daß *dieses* Höchste, sofern es die *Herrschaft*, auch der *Ursprung* ist für das, was unter ihm steht, nämlich für das, was als Seiendes für uns offenbar ist. Die Idee hat als solche die allgemeine Leistung, diesen Herrschaftscharakter, Seiendes als Seiendes in seiner Offenbar-

keit zu *ermöglichen*. Das *Seiende zu ermöglichen*, ist das *Wesen der Idee*.

Die *höchste* Idee ist das *Gute*. ἀγαθός bedeutet für die Griechen das, was sich durchsetzt, was standhält. Gutsein heißt: sich durchsetzen, standhalten und damit Stand nehmen, Stand geben. Dem entspricht das Wesen der Idee: das, was Seiendes und Offenbares ermöglicht. Die Idee als das Ermöglichende muß das eigentlich sich Durchsetzende, In-Stand-setzende sein. Daher die *höchste* Idee das *Gute*. Soweit geht gleichsam die *formale* Erörterung.

Wir fragen nun, wie Platon seinerseits vom Sinnbild aus das Wesen der höchsten Idee des Guten entfaltet.

Mit Bezug auf das Staatswesen überhaupt, den Staat, πόλις, gilt für Platon der Grundsatz, daß die *Herrschaft* des Miteinanderseins der Menschen im Staat wesentlich bestimmt sein muß durch eine bestimmte Art von herrschenden Menschen und eine bestimmte Form der Herrschaft selbst.

Im landläufigen Sinne gefaßt müßte der Herrschende im Staat ein *Philosoph* sein. Das bedeutet natürlich nicht, daß die Philosophieprofessoren Reichskanzler werden sollen, das wäre von vornherein ein Unglück. Aber es bedeutet, daß die Menschen, die die Herrschaft des Staates in sich tragen, philosophierende Menschen sein müssen. Philosophen, als philosophierende Menschen, haben die Aufgabe und die Leistung der φύλακες, Wächter. Sie haben darüber zu wachen, daß die Herrschaft und die Herrschaftsordnung des Staates durchwaltet ist von der Philosophie; aber nicht von irgendeinem System, sondern von einem Wissen, das das tiefste und weiteste Wissen vom Menschen und menschlichen Sein ist.

Aus diesem Wissen heraus ist Maßstab und Regel zu setzen, innerhalb der jede eigentliche Entscheidung und Maßsetzung sich vollzieht. In einem Staatswesen, sagt Platon, kann es nur *wenige* solcher Wächter geben.

Platons ganzes Werk [Πολιτεία] bewegt sich nun um die Frage: Auf welche Weise, mit welchen Mitteln und in welcher Form vermag ein Staat, diese Wächter aus sich heraus zu erziehen? In

diesem Zusammenhang fragt Platon (auch im Höhlengleichnis), was das Wissen sei.

Platon hat die Frage nach dem Wesen des Wissens nicht deshalb gestellt, weil sie zum Schulbegriff der Erkenntnistheorie gehört, sondern weil das *Wissen* den innersten Bestand des *staatlichen Seins* überhaupt ausmacht, sofern der Staat eine *freie*, d. h. zugleich *bindende* Macht eines Volkes ist. *Insofern* ist die Frage nach dem Wesen des Wissen die *Grundfrage*.

§ 27. Die Idee des Guten als Joch des Lichtes  
von Sehen und Sichtbarem – Wahrheit und Sein

Platon sagt, daß die im höchsten Sinne Wissenden im Wissen sich einigen müssen; in einem Wissen, das jederzeit immer erworben wird im Ausgang vom Wortwissen, von dem, was allgemeines Gerede ist, aber von der Höhle den steilen Weg hinaufsteigend zum Verstehen und Begreifen der Ideen.

a) Sehen (ὁρᾶν) und vernehmendes Verstehen (voεῖν)

Um nun dieses Wissen und Erfassen der Ideen hinreichend zu verdeutlichen, unterscheidet Platon zwei Grundarten des Erkennens:

1. das Sehen mit den Augen, ὁρᾶν,
2. das voεῖν, das vernehmende Verstehen der Ideen.

*Dieses* Wissen im Sinne des Wissens des eigentlichen Wesens der Dinge ist zu verdeutlichen am *Sinnbild* des *natürlichen* Vernehmens und Verstehens. Platon gibt hier, in einer schematischen Entsprechung vom natürlichen Sehen aus dargestellt und dem, was zu ihm gehört, das Wesen des eigentlichen Erfassens durch die Ideen; und damit wird zugleich herausgestellt, was *dazu* gehört.

In diesem Zusammenhang erfolgt erneut die Herausstellung der Idee des *Guten*. Im folgenden Schema steht auf der einen Sei-

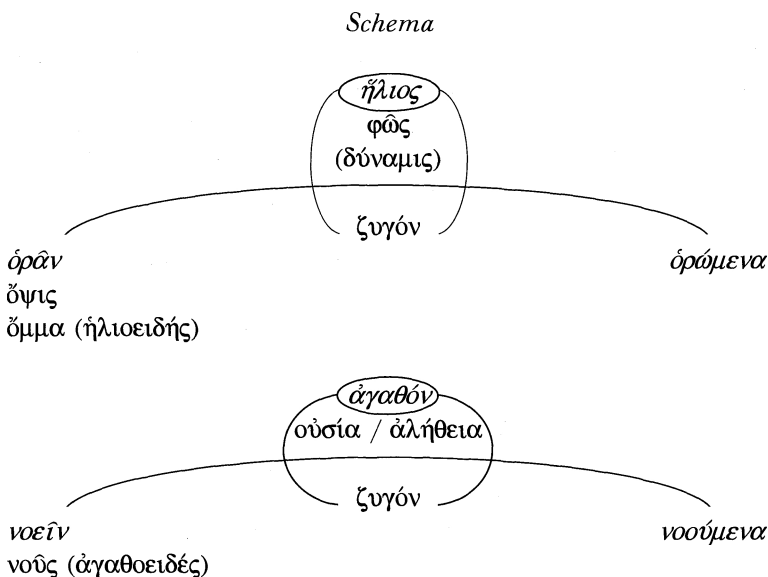
te, was wir als Ausgangerscheinung nehmen, das Sehen, ὁρᾶν, Sehen mit den Augen; demgegenüber das, was durch dieses Sehen versinnbildlicht werden soll: das νοεῖν als das Sehen und Erfassen der Idee.

Es gehört zu jedem Sehen:

1. der Aktvollzug, das sehende Verhalten, ὁρᾶν,
2. etwas, das in diesem sehenden Verhalten gesehen wird, das Gesichtete (das gesichtete Ding), ὁρώμενα.

Entsprechend verstehen wir unter Wissen:

1. das Sehen des Wesens der Dinge, νοεῖν,
2. das darin Verstandene und Erfasste, νοούμενα.



Platon sagt, ausgehend von dem gewöhnlichen Sehen: Es muß für den Akt des Sehens, damit er sich vollzieht, eine Möglichkeit und ein Vermögen geben. Es muß etwas sein, was diesen Akt in seinem Vollzug ermöglicht. Ebenso muß etwas sein, was das Seiende in-stand setzt, ein *Sichtbares* zu werden, ein *Gesehnis* zu sein.

Für den jeweiligen Tatbestand des Sehens und Gesehenwerdens wird eine ermöglichende Macht, *δύναμις*, verlangt. Diese Mächte, *δυνάμεις*, die den Vollzug des *Sehens* und den Tatbestand des *Gesehenwerdens* ermöglichen, müssen ein und dasselbe sein. Beide, das Sehen als Akt und das Gesehenwerden, müssen in das *Joch* (*ζυγόν*) derselben Macht gespannt werden.

Wenn wir nun bei diesem Tatbestand bleiben und ihn *formal* auf das *höhere* Sehen der Dinge übertragen, können wir aus der natürlichen Erfahrung heraus sagen: Damit etwas *sichtbar* soll werden können, muß es *hell* sein. Es gehört zur Sichtbarkeit die ermöglichende Macht, die Helle, das Licht und damit die *Sonne*.

Das vorhin genannte *Joch* also, das beides (*ὄραν* und *ὁρώμενα*) zusammenspannt, ist in irgendeinem Sinne das *Licht*, bzw. die Lichtquelle = die Sonne (*φῶς*, *ἥλιος*). Wie gesagt, entsprechend diesem Grundgedanken, daß diese Mächte des Sehens und Gesehenwerdens nebeneinander sind, muß auch das Licht, die Sonne, die ermöglichende Macht sein für das Sehen selbst. (Unmöglich kann Sehen und Gesehenwerden verschiedenen Mächten unterstehen.)

Wir wissen aus Früherem, daß die Griechen unter allen Sinneswahrnehmungen dem *Gesicht* und dem *Sehen* den Vorzug gaben. Die *ὄψις* ist der vorzüglichste Sinn, weil sie nach ihrer Erfahrung, aus ihrem Dasein heraus, die Dinge in ihrer unmittelbaren Gegenwart in ihrer Gestalt und ihrem Gefüge zugänglich macht. Unmittelbares Gepräge heißt für die Griechen: das Sein.

*ὄψις* ist der Sinn, der das *Seiende* zugänglich macht. Es muß also das Licht und die Sonne auch die ermöglichende Macht für das *Sehen* sein. (Das wird zum Ausgang genommen für die Konstruktion eines höheren Sehens.)

Griechisch gesprochen: Das Gesicht oder das Auge muß *ἡλιοειδής* sein. Goethe sagt: sonnenhaft. Das Auge muß vom Licht bestimmt sein. Der Akt des Sehens ist *gelichtet*. Wir sprechen auch davon, wenn uns etwas aufgeht, wenn wir etwas eigentlich neu und schöpferisch erfassen: Es ist uns ein Licht aufgegangen, ein Lichtblick. Das deutet darauf hin, daß das Blicken



selbst als unter der Macht des Lichtes und der Sonne stehend gefaßt ist.

Dieses Sehen, ὄψις, ὄρᾶν, ist diejenige Weise des unmittelbaren Wahrnehmens, die die vollendetste ist (πολυτελεστάτη αἴσθησις); sie wird zur Darstellung der Erfassung des Wesens der Idee.

Damit die Idee als νοούμενον erfaßbar wird, muß es hier *auch* ein *Joch* geben, gleichsam ein *Licht*. Dieses Licht muß eine *Lichtquelle* haben.

Das Licht ist dasjenige, was das Erfassen des Seienden ermöglicht, ist das Sein, οὐσία, und zugleich die ἀλήθεια, die Offenbarkeit. Platon, echt griechisch, sagt (im Unterschied zu unserer heutigen Auffassung): Die Wahrheit ist nicht etwa die Bedingung der Möglichkeit des Denkens und Erfassens, sondern ist die Bedingung der Möglichkeit, daß es ein *Erfasstes* gibt, die Bedingung für das *Seiende* selbst (Offenbarkeit entspricht der Erfaßbarkeit).

Genau so, wie das Auge offenbar ἡλιοειδής sein muß, so muß auch das Erfassen der Idee (νοεῖν) den Charakter haben, der demjenigen entspricht, was *dieses Joch als Joch* bestimmt und ermöglicht (das ἀγαθόν), es muß ἀγαθοειδής sein. So wie das Auge sonnenhaft ist, muß das Erfassen der Idee sein: ἀγαθοειδής.

b) Das Gute als das ermächtigende Höhere  
für Sein und Wahrheit in ihrem zusammengehörigen Wesen

Das ist vorläufig nur die Erläuterung des sinnlichen Sehens und des nichtsinnlichen Erfassens der Idee. Wir vernehmen, daß dasjenige, was gleichsam den Bogen des Jochs ausführt, das Licht und das Sein und die Wahrheit, gleichsam von etwas Höherem bestimmt ist. »Dieses also, was dem erkennbaren Seienden Unverborgenheit gewährt und was dem Erkennenden das Vermögen zum Erkennen verleiht, das ist die Idee des Guten.« (VI, 508 e 1 sqq.)

Es ist zu beachten, daß zur Ermöglichung des Erkennens der

Idee und der Offenbarkeit der Idee ein und derselbe Grund gehört, das *Gute*, – daß *Sein* und *Unverborgenheit* oder *Wahrheit* zwar an der Ermöglichung des eigentlichen Wissens wesentlich *mitbeteiligt* sind, daß es aber noch etwas *Höheres* gibt. »Es ist noch etwas Höheres einzuschätzen über das Sein und die Wahrheit hinaus, was die Macht dieser überbietet, und nur kraft dieses die Wahrheit Überbietenden ist Wissen eigentlich möglich.« (VI, 509 a 3 sqq.) Letzter Absatz (509 a 9 sq.): »Aber fasse noch mehr in der bisherigen Weise das Bild für die höchste Idee, nämlich die Sonne, ins Auge! Die Sonne ist noch tiefer, noch weiter auszuschöpfen, um noch weitere Entsprechungen herauszuholen.«

Es wird ein weiterer Charakter der Sonne als Sinnbild des Guten entwickelt. »Die Sonne, meine ich, dürftest Du sagen, gewährt den sichtbaren Dingen nicht nur die Eignung des Gesehenwerdens, sondern auch das Entstehen, Wachsen, Ernährung, ohne daß die Sonne selbst ein Werden ist.« – »Wie sollte sie das auch sein!« – »Und so muß nun auch gesagt werden, daß den erkennbaren Dingen nicht nur auf Grund des Guten das Erkenntwerden zugehört [die ἀλήθεια], sondern daß auch dieses [nämlich, daß sie von jeher ein so und so Beschaffenes sind, kurz: das Sein], daß also auch das Sein ihnen nur auf Grund des Guten zugehört, ohne daß das Gute selbst ein Sein ist, sondern noch über das Sein hinaus ist und dieses an Macht und Würde überragt.« (VI, 509 b 2 sqq.)

Dies ist wohl der im ganzen Platonischen Werk entscheidende Gedanke, in dem Platon sich über das Gute ausspricht.

Das Gute ist *jenseits* des Seins, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (VI, 509 b 9), also = Nichts (*formal* gesagt). Das bedeutet, wenn wir nach dem Guten fragen, wie wir sonst nach etwas Gutem fragen, dann werden wir es nicht finden, wir werden immer ins *Nichts* stoßen. Unter dem Seienden und dem Sein ist das Gute überhaupt nie zu finden. Es verlangt, daß wir in anderer Weise fragen.

Das ἀγαθόν ist nicht nur jenseits des Seins, sondern *in der Jenseitigkeit gerade auf das Sein bezogen und auf die Wahrheit (ἀλήθεια)*, nämlich als dies, was beides als das, was sie sind, er-

*mächtigt.* An Würde und an δόναμις und an Macht ist das Gute allem anderen überlegen; das Gute ist selbst noch Macht, Macht des Ermächtigens. Das Gute ist die höchste Macht, sofern es ermächtigt zu dem ὄντως ὄν und dem ἀληθινόν, was seinerseits schon das Mächtigste ist. Das Gute ist das Mächtigste, das sich vor allem anderen und für alles andere durchsetzt und standhält.

Bei der Behandlung des Wesens des Guten handelt es sich nicht um *Inhaltliches*, nicht um Werte, sondern um ein *Wie*, die *Art und Weise* der Machtdurchsetzung. Nicht wenn ich sie (die Idee des Guten) als ein Ding nehme, sondern wenn ich mich unter die *Macht* stelle, mein Verhalten so einrichte und öffne, daß ich mich unter die Macht einstelle, daß die Macht als Macht anspricht, wird sie vernehmbar. Durch »gesunden Menschenverstand« wird nie erfaßbar werden, um was es sich hier handelt.

Genau dieselbe Charakteristik findet sich am Schluß des Höhlengleichnisses (VII, 517 c 3). Platon sagt: Im Felde des νοεῖν, des eigentlich Wißbaren, ist das Gute selbst (αὐτόν) die Herrin. Und zwar, so wird diese Herrschaft erläutert: sie gewährt, sie gibt. παρέχειν ist nicht einfach gewähren, sondern ein *Gewähren*, das auch ein *Halten* ist; Geben (und loslassen) und im Geben: halten. Nämlich das *Gute gibt und bindet*.

Damit ist die Entsprechung des Guten (Sonne) gewahrt. Das Gute bindet zusammen 1. ἀλήθεια, das, was dem *Gesichteten* zukommt, die Offenbarkeit, mit 2. dem νοῦς, dem Vermögen des Begreifens und Verstehens, des *Seinsverständnisses*.

*Das Gute ist die Ermächtigung des Seins und der Unverborgenheit zu ihrem in sich zusammengehörigen Wesen.* (Dies aber nichtssagend, wenn nur definiert und nicht aus *Haltung* heraus begriffen.)

Im Bilde ist das Gute dasjenige, was gleichsam das *Joch* aus sich entläßt und Sein und Wahrheit unterjocht in dem Sinne, daß dann so etwas möglich ist, was sich bei den Menschen im geschichtlich *freien* Menschen vollzieht.

§ 28. *Die Entfaltung des Wesens der Wahrheit  
als Geschichte des Menschen*

a) Wiederholung: Die innere Ordnung  
der Frage nach dem Wesen der Wahrheit<sup>1</sup>

Wir nähern uns dem Abschluß einer wesentlichen Betrachtung. Es gilt daher jetzt, noch einmal die innere Ordnung unserer Fragestellung herauszustellen und zu verfolgen.

Wir fragten uns: Was ist *Wahrheit*? Zwei Antworten hatten wir: 1. die Wahrheit als *Unverborgenheit*, ἀλήθεια; 2. die Wahrheit als *Richtigkeit*, adaequatio. Beide haben ein bestimmtes Verhältnis zueinander. Zunächst äußerlich: Wahrheit als Unverborgenheit ist das Ältere, Wahrheit als Richtigkeit das Jüngere. Heute die »Richtigkeit« allein herrschend.

Wir fragten, ob diese anfängliche Fassung (als Unverborgenheit) nur der Zeit nach im Anfang war, oder ob dieser Anfang zugleich sachlich gemeint ist im Sinne des *Ursprungs*, so daß Richtigkeit aus Unverborgenheit entspringt, so entspringt, daß sie Übermacht bekommt und allein herrschend wird.

Das sind keine Fragen irgendeiner »Philosophiegeschichte«, sondern sind Wesensfragen, *sind* aus dem Augenblick *unseres Daseins* selbst. Diese zwei Antworten: Richtigkeit und Unverborgenheit, geben nicht einen bloßen Gehalt, zwei Definitionen, sondern sind nur die gesetzmäßigen Zusammenfassungen zweier Auslegungen innerhalb des Verhaltens des Daseins im Seienden im Ganzen und zu sich selbst. Weshalb ist die allgeltende Bestimmung herrschend geworden?

Diese zwei Fassungen gründen ihrerseits auf *Grundstellungen*. Es handelt sich nicht um die Verschiedenheit zweier Definitionen, sondern um das Gegeneinander zweier Grundpositionen in der Geschichte des Menschen. Die Frage nach der Wahrheit hängt nicht in der Luft, sondern ist *geschichtlich*. Es handelt sich

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Wiederholung zu Beginn der Vorlesungsstunde am 25.1.1934.

nicht um Unterschiede der Auffassung in verschiedenen menschlichen Epochen, sondern um Unterschiede des *innersten Seins* des Menschen.

Diese zwei unterschiedenen Begriffe haben, wenn auch unausgesprochen, ein Nebeneinander. Dieses *Nebeneinander der zwei Begriffe von Wahrheit* haben wir zu fassen gesucht an einer Stelle, wo beide Bestimmungen *ursprünglich* angetroffen werden, bei Platon.

Platon beantwortet die Frage: Was ist Wahrheit? durch das Höhlengleichnis in vier Stadien. Das dritte Stadium gibt den Hauptpunkt. Das vierte erst gibt die eigentliche Befreiung und ihre Bestimmung; es ist nicht etwa ein bloßes Anhängsel.

Bei der Kennzeichnung des dritten Stadiums haben wir die nähere Bestimmung, gleichsam die Spitze des ganzen Geschehens, von der aus das Ganze übersehen wird, übergangen, nämlich die Bestimmung der *höchsten Idee des Guten*.

Die Aufklärung der höchsten Idee des Guten vollzogen wir in zwei Schritten.

1. Wir suchten gleichsam in freier Konstruktion herauszukommen, was die höchste Idee sei. Die höchste Idee ist das, was das *Sein* sowohl wie die *Unverborgenheit* ermöglicht. Das Gute, *ἀγαθόν*, ist ein Wort aus der alltäglichen Sprache, das nichts anderes bedeutet als dieses *Ermöglichende*, vor allem anderen sich *Durchsetzende* und *Bestimmende*. *ἀγαθόν* bedeutet nie einen Inhalt, sondern mehr ein »Wie«, eine ausgezeichnete Weise des Seins.

2. Wir suchten herauszustellen, wie Platon selbst die höchste Idee umgrenzt. Er arbeitet mit einer sinnbildlichen Darstellung. Das Sinnbild der höchsten Idee ist die Sonne, und im Verhältnis zur Sonne das Erfassen derselben die sinnliche Wahrnehmung mit den Augen.

Im Verfahren der Entsprechung wird nun gezeigt, wie das *Gute* gleichsam in seinem Bereich die Sonne ist. Dieser Grundtatbestand ist gleichsam der Boden, um zu zeigen, wie das *ἀγαθόν*, das Gute, in seinem Bereich, der Idee, gleichsam die Sonne ist,

um so deutlich zu machen, welche Frage bei der Bestimmung des ἀγαθόν die entscheidende ist.

Bei dem Tatbestand der Wahrnehmung mit den Augen steht auf der einen Seite der Vollzug des Sehens, auf der anderen Seite das Gesehenwerden. Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen dem Sehen und der Sichtbarkeit der Dinge. Beides verlangt eine δύνάμις, eine Ermöglichung. Diese ist bei beiden dieselbe. Die Brücke ist gleichsam das Licht. Das Auge muß sonnenhaft sein, ebenso das sichtbare Seiende.

Der Sonnenhaftigkeit des Sehens, sowohl des Auges wie auch des sichtbaren Seienden, entspricht die Guthaftigkeit der Idee und des Erfassens der Idee. Beides muß aus gemeinsamem Ursprung entsprungen sein, damit die Brücke möglich ist.

#### b) Das Gute als Ermächtigung von Wahrheit und Sein in ihrer Zusammengehörigkeit

Für uns ist nun wichtig zu sehen, welche Bestimmungen Platon aus dieser sinnbildlichen Bestimmung der höchsten Idee gewinnt. Kurz, schlagwortartig dargestellt aus der Stelle im VI. Buch ergibt sich, daß die höchste Idee, das ἀγαθόν, ist ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, jenseits des Seins, hinaus über das Sein, überragend; überragend nicht in unbestimmtem Sinne oder räumlichen Sinne (höhere Schichtung), sondern überragend das Sein in zwei ganz bestimmten Hinsichten: πρεσβεία καὶ δυνάμει (VI, 509 b 9); 1. *Alter*, älterer Ursprung und damit höherer *Rang*; 2. *Macht*.

Das Gute überragt das Sein an *Rang* und an *Macht*. Daraus ist zu entnehmen, daß überhaupt das ἀγαθόν nur gesehen wird in diesen beiden Hinsichten, daß es einen Rang hat und daß es mächtig ist.

Das ist die eine Bestimmung aus dem VI. Buch. Das VII. Buch steht damit in unmittelbarem Zusammenhang (Höhlengleichnis). Die Idee des Guten ist hier κυρία παρασχομένη ἀλήθειαν καὶ νοῦν (VII, 517 c 4). Wir sehen daraus (κυρία) den *Herrschaftscharakter* des Guten. Es ist weiter παρασχομένη, *gewährend*; etwas

gewähren und durch das Gewähren *binden*. Das Gute, als die Beherrscherin, gewährt 1. die *Wahrheit*, macht Wahrheit möglich, und 2. das *Sein* bzw. das Verstehen des Seins, νοῦς.

Die *Idee des Guten*, als *höchste Idee*, ist das *Überragende*, *Herrschaftsgewährende* und *Bindende*. Wir können die Bestimmung: das *Überragende*, *Gewährende*, *Bindende* zusammenfassen in den Grundakt der *Ermächtigung* (das *Ermächtigende*). Diese Bestimmung ist nichts anderes als das, was wir kennen als das *Ermöglichende* (δύναμις).

Die erste Fassung war formal. Die zweite Fassung war Hinweisung auf Herrschaft, Macht, Rang. Dabei muß es bleiben. Wenn wir fragen, was Platon unter der Idee des Guten verstanden hat, müssen wir uns an diese Grundcharakteristik halten, um nicht in den Fehler beinahe aller zu verfallen, irgendetwas Einzelnes für das Gute zu halten. *Das Gute ist Ermächtigung*.

Man hat innerhalb der Ausdeutung der Platonischen Philosophie öfter gesagt, Platon habe in seiner Spätzeit die Idee des Guten aufgegeben. Diese Art zu denken ist typisch für die Philosophieprofessoren, die jedes Jahr ihre Ansicht wechseln und meinen, daß sie sich dabei entwickeln.

Das Wesentliche einer Philosophie ist, daß sie von Anfang an bis zu ihrem Ende dieselbe ist. Es ist Platon nie eingefallen, seine Lehre aufzugeben. Das ist aus dem VII. Brief ohne weiteres zu entnehmen. Hier begegnen wir der ungeschmälerten Herrschaft des Guten.

Was entnehmen wir aus dieser Behandlung dessen, was die ganze Geschichte gibt, für die Beantwortung unserer Frage, was die *Wahrheit* sei? Was entnehmen wir aus der Bestimmung der *höchsten Idee* für das Wesen der Wahrheit?

1. ergibt sich, daß die Wahrheit, ἀλήθεια, selbst nichts Letztes ist, sondern unter einer höheren *Ermächtigung* steht. Darin liegt schon die methodische Anweisung, daß die Aufhellung der Frage nach der Wahrheit einmal über die Grundtatsache sich klar werden muß, daß die Wahrheit nichts Letztes ist.

2. ergibt sich, in welchen *Grundzusammenhang* so etwas wie

Wahrheit gehört. Wir dürfen nicht in anderen Begriffen herumstochern, um zu finden, was Wahrheit sei, sondern wir müssen ausgerichtet sein, um den Raum und Horizont zu finden, durch den und in dem die Wahrheit überhöht und in ihrem Wesen ermächtigt wird und unter einer mächtigeren Gestalt *ist*.

3. Dies gilt nicht nur von der Wahrheit und ihrem Wesen, sondern auch vom *Sein*. Das Sein ist auch nichts Letztes, sondern über dem Sein steht noch ein anderes. Was, das ist die Frage.

4. ergibt sich, daß nicht nur beide, Wahrheit und das Sein überhaupt und im allgemeinen, untergeordnet sind unter einem Höheren, von dem sie ihren Ursprung empfangen, sondern daß beide in dieser Unterordnung zugleich zusammenhängen. Die *Wahrheit* als die Offenbarkeit des Seienden, das *Sein* als die Möglichkeit, das Seiende zu erfassen, stehen beide unter einem *Joch* (ζυγόν), indem das Joch sich über beide spannt und so erst ihren Wesenszusammenhang ermöglicht. Das ἀγαθόν hat den Charakter des Jochs, bildet den Bogen zur Erfahrung der Offenbarkeit und des Seins der Dinge.

5. daß das, was wir aus dem Wesen des Guten entnehmen, daß es das ist, was Wahrheit und Sein zu ihrem inneren Zusammenhang und zu ihrem Eigenwesen ermächtigt, daß dies seinerseits in einer Wesensbeziehung zu dem *Menschen* steht als dasjenige, was den Menschen befreit und damit gerade bindet, und in dieser *Bindung* die eigentliche *Notwendigkeit* in das Dasein des Menschen bringt als die Voraussetzung der *Freiheit*.

6. daß dieses Grundverhältnis des Menschen zu dem, was ihn eigentlich befreit, seine *Befreiung* selbst zugleich seine *Geschichte* ist. Seine Geschichte ist eine Geschichte, die Platon im Bilde dargestellt hat, die uns sagt, daß die Befreiung ist als das Sichhinaufarbeiten in die Unverborgenheit der Dinge. Dies besagt: Die Verwandlung des Wesens des Menschen in seinem Dasein ist nicht Wechsel der äußeren Lage des Menschen, sondern ist *innerster Wandel des Seins des Menschen*.



- c) Die Philosophie als *παιδεία* des Menschen  
 zum innersten Wandel seines Seins.  
 Die Entfaltung des Wesens der Wahrheit  
 durch die Geschichte des Menschen

Platon selbst hat davon einen ganz klaren Begriff. Er sagt nach der Darstellung im VII. Buch, 521 c 5, daß diese ganze Geschichte, dieses, was mit dem Menschen da vorgeht und was sich im Verlauf des Übergangs abspielt, daß also diese ganze Wandlung geschieht, ist nicht, wie es scheinen könnte, ein bloßes Umdrehen einer Scherbe in der Hand, sondern ein *Herum- und Herausführen des Wesens des Menschen* (*ψυχῆς περιαγωγή*). Das ganze Wesen des Menschen wird umgestaltet in der Weise der Herausführung aus einem gewissen nächtlichen Tag zu einem wahren Tag. Platon nennt das Dasein in der Höhle einen nächtlichen Tag; es ist kein absolutes Dunkel; der Mensch steht auch da in einer gewissen Offenbarkeit.

Dieses Herumführen und Herausführen (*περιαγωγή*) des Menschen aus einer Lage in die andere, das ist der Heraufstieg zum Seienden als solchen, von welchem Geschehen wir sagen, es sei eigentlich das *Philosophieren*. Es ist der Heraufstieg zum Seienden als solchen eigentlich das Philosophieren. Zusammenfassend: Die Frage also nach dem Wesen der Wahrheit ist die Frage nach der ersten Wesensgeschichte und dem Wesenswandel des Menschen durch die und in der Philosophie.

Damit bekommt die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und die Wahrheit selbst eine Grundstellung innerhalb der Wesensbestimmung des Menschen. Eine Grundstellung, von der Platon ebenfalls wußte; er hat dies zum Ausdruck gebracht im »Phaidros«, 249 b 5: »Wie könnte nämlich die Seele (das Wesen des Menschen), wenn sie nicht gesehen hätte das Unverborgene der Dinge, in die Gestalt des Menschen kommen.«

Der Mensch ist, so wie er ist, sofern er existiert, dadurch bestimmt, daß er gleichsam das Unverborgene schon gesehen hat, also den Lichtblick für das Wesen der Dinge mitbringt, und nur

so ist, sofern er diesen Lichtblick *entfaltet*. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die beherrschende des Menschen.

Das ist gesagt in der Einleitung der Geschichte am Anfang des VII. Buches (514 a 1 sq.): *Μετά ταῦτα* ... »Hiernach also mache Dir ein Bild von unserem Wesen und verstehe dieses (richte den Blick aus) nicht auf irgendwelche Bestimmungen, sondern danach, wie seine *παιδεία* ist sowohl als auch seine *ἀπαιδευσία*.« Es ist hier Anweisung gegeben, daß beim Anhören der Geschichte der Blick ausgerichtet werden soll auf unsere Natur, auf unser innerstes Wesen und Sein hinsichtlich der *παιδεία* und *ἀπαιδευσία*, und zwar nicht nur hinsichtlich beider einzeln, sondern im Blick auf beides zusammen.

Wir haben im Deutschen kein Wort, um das auszudrücken, was die Griechen damit meinen. *παιδεία* pflegt man mit Erziehung oder Bildung zu übersetzen, neuerdings (Jaeger) mit »Formung des griechischen Menschen«. <sup>2</sup> Das ist aber eine Gelehrtenvorstellung; darum handelt es sich nicht, das ist humanistisch. *παιδεία* heißt in der Umschreibung: die *innere Gehaltenheit des menschlichen Daseins aus dem sichdurchhaltenden Standhalten* zu dem, was das Schicksal fordert. Die *ἀπαιδευσία* dagegen bedeutet das Versagen, die Ohnmacht, das Nichtstandhalten.

In der späteren nachplatonischen Zeit hat sich allerdings die Bedeutung in der Richtung von Bildung und Erziehung gewandelt.

Für unseren Zusammenhang heißt das: Es handelt sich bei dieser Geschichte gerade um das *Wesen und Sein des Menschen* – im Hinblick darauf, wie er *im Grunde* ist. Dieses Grundgeschehnis, in dem sich das *Wesen der Wahrheit durch die Geschichte des Menschen entfaltet* und in welcher Geschichte der Mensch diesen inneren Halt gewinnt, dieses Grundgeschehnis ist die *Philosophie*.

Aber auch diesen Grundgedanken Platons, daß das Grundgeschehen der Geschichte die Philosophie sei, wird man nicht be-

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin: de Gruyter 1933.

- c) Die Philosophie als *παιδεία* des Menschen  
zum innersten Wandel seines Seins.  
Die Entfaltung des Wesens der Wahrheit  
durch die Geschichte des Menschen

Platon selbst hat davon einen ganz klaren Begriff. Er sagt nach der Darstellung im VII. Buch, 521 c 5, daß diese ganze Geschichte, dieses, was mit dem Menschen da vorgeht und was sich im Verlauf des Übergangs abspielt, daß also diese ganze Wandlung geschieht, ist nicht, wie es scheinen könnte, ein bloßes Umdrehen einer Scherbe in der Hand, sondern ein *Herum- und Herausführen des Wesens des Menschen* (*ψυχῆς περιαγωγή*). Das ganze Wesen des Menschen wird umgestaltet in der Weise der Herausführung aus einem gewissen nächtlichen Tag zu einem wahren Tag. Platon nennt das Dasein in der Höhle einen nächtlichen Tag; es ist kein absolutes Dunkel; der Mensch steht auch da in einer gewissen Offenbarkeit.

Dieses Herumführen und Herausführen (*περιαγωγή*) des Menschen aus einer Lage in die andere, das ist der Heraufstieg zum Seienden als solchen, von welchem Geschehen wir sagen, es sei eigentlich das *Philosophieren*. Es ist der Heraufstieg zum Seienden als solchen eigentlich das Philosophieren. Zusammenfassend: Die Frage also nach dem Wesen der Wahrheit ist die Frage nach der ersten Wesensgeschichte und dem Wesenswandel des Menschen durch die und in der Philosophie.

Damit bekommt die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und die Wahrheit selbst eine Grundstellung innerhalb der Wesensbestimmung des Menschen. Eine Grundstellung, von der Platon ebenfalls wußte; er hat dies zum Ausdruck gebracht im »Phaidros«, 249 b 5: »Wie könnte nämlich die Seele (das Wesen des Menschen), wenn sie nicht gesehen hätte das Unverborgene der Dinge, in die Gestalt des Menschen kommen.«

Der Mensch ist, so wie er ist, sofern er existiert, dadurch bestimmt, daß er gleichsam das Unverborgene schon gesehen hat, also den Lichtblick für das Wesen der Dinge mitbringt, und nur

so ist, sofern er diesen Lichtblick *entfaltet*. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die beherrschende des Menschen.

Das ist gesagt in der Einleitung der Geschichte am Anfang des VII. Buches (514 a 1 sq.): Μετὰ ταῦτα ... »Hiernach also mache Dir ein Bild von unserem Wesen und verstehe dieses (richte den Blick aus) nicht auf irgendwelche Bestimmungen, sondern danach, wie seine παιδεία ist sowohl als auch seine ἀπαιδευσία.« Es ist hier Anweisung gegeben, daß beim Anhören der Geschichte der Blick ausgerichtet werden soll auf unsere Natur, auf unser innerstes Wesen und Sein hinsichtlich der παιδεία und ἀπαιδευσία, und zwar nicht nur hinsichtlich beider einzeln, sondern im Blick auf beides zusammen.

Wir haben im Deutschen kein Wort, um das auszudrücken, was die Griechen damit meinen. παιδεία pflegt man mit Erziehung oder Bildung zu übersetzen, neuerdings (Jaeger) mit »Formung des griechischen Menschen«.<sup>2</sup> Das ist aber eine Gelehrtenvorstellung; darum handelt es sich nicht, das ist humanistisch. παιδεία heißt in der Umschreibung: die *innere Gehaltenheit des menschlichen Daseins aus dem sichdurchhaltenden Standhalten* zu dem, was das Schicksal fordert. Die ἀπαιδευσία dagegen bedeutet das Versagen, die Ohnmacht, das Nichtstandhalten.

In der späteren nachplatonischen Zeit hat sich allerdings die Bedeutung in der Richtung von Bildung und Erziehung gewandelt.

Für unseren Zusammenhang heißt das: Es handelt sich bei dieser Geschichte gerade um das *Wesen und Sein des Menschen* – im Hinblick darauf, wie er *im Grunde* ist. Dieses Grundgeschehnis, in dem sich das *Wesen der Wahrheit durch die Geschichte des Menschen entfaltet* und in welcher Geschichte der Mensch diesen inneren Halt gewinnt, dieses Grundgeschehnis ist die *Philosophie*.

Aber auch diesen Grundgedanken Platons, daß das Grundgeschehen der Geschichte die Philosophie sei, wird man nicht be-

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. Werner Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Berlin: de Gruyter 1933.

greifen, wenn man sich in landläufigen Vorstellungen bewegt. Es ist daher notwendig, zunächst negativ gleichsam alle Blickrichtungen abzudämpfen, aus denen man gewohnt ist, über Philosophie zu reden.

1. Philosophie ist *nicht* eine *Kulturerscheinung*, irgendein Bereich des sogenannten geistigen Schaffens, innerhalb dessen Werke hergestellt werden, die die Nachwelt bewundert. So kann man Philosophie nehmen, aber man versteht sie damit nicht.

2. Philosophie ist auch *nicht* Gelegenheit und Form, in der sich einzelne *Persönlichkeiten* in ihrer Anlage *entfalten* und durch ihr Werk sich zur Darstellung bringen.

3. Philosophie ist *nicht* ein *Lehrgebiet*, in dem im Sinne der *Wissenschaft* geforscht wird und in dem es einen Fortschritt gäbe. In der Philosophie gibt es keinen Fortschritt. Sie ist kein Lehr- und Lerngebiet, das in ein System gebracht werden kann.

4. Philosophie ist auch *nicht* eine *Weltanschauung* im Sinne des Abschlusses und der Abrundung der Auffassung der Dinge, gleichsam ein Zusammenschluß der einzelnen Ergebnisse der Wissenschaften und der Erfahrung des Menschen.

5. Philosophie ist auch *nicht* eine bestimmte Form, in der der einzelne Mensch, der vielleicht losgelöst ist von der überkommenen Religion, sich einen *Halt* verschafft.

Sondern *Philosophie* ist ein *Grundgeschehen in der Geschichte des Menschen selbst* (nicht eines beliebigen Menschen), das den Charakter eines ganz *eigentümlichen Fragens* hat, ein Fragen, *in dem und durch das das Wesen des Menschen sich verwandelt*. Ein Grundgeschehen, das nicht in das Belieben eines Zeitalters und eines Volkes gestellt ist, sondern das älter ist als wir und über uns hinweggeht. Für uns ist die Frage, ob wir diese Notwendigkeit begreifen oder ob wir glauben, uns davon loslösen zu können.

Zum 30. Januar 1933<sup>1,2</sup>

*Kolbenheyer*<sup>3</sup>

*Jedes Zeitalter und jedes Volk hat seine Höhle und die zugehörigen Höhlenbewohner. Auch wir heute. Und das Musterbeispiel eines heutigen Höhlenbewohners und dem zugehörigen klatschenden Gefolge ist zum Beispiel der Popularphilosoph und Kulturpolitiker Kolbenheyer, der gestern hier auftrat. Ich meine nicht den Dichter Kolbenheyer, dessen »Paracelsus«<sup>4</sup> wir bewundern.*

*Er ist an die Schatten gebunden und hält diese für die allein maßgebliche Wirklichkeit und Welt; d.h. er denkt und redet im Schema einer Biologie, die er vor 30 Jahren kennengelernt hat – zu einer Zeit, in der es Mode war, biologische Weltanschauungen zu machen, vgl. Bölsche<sup>5</sup> und die Kosmosbücher.*

<sup>1</sup> Anm. d. Hg: Notiz Heideggers auf dem Vorblatt: *In der Vorlesung 30.I.34*. Auf Seite 1 des handschriftlichen Textes neben der Überschrift *Kolbenheyer: In der Vorlesung am Tag nach dem Vortrag*. Kolbenheyer hatte am 29. Januar 1934 in Freiburg einen Vortrag über »Lebenswert und Lebenswirkung der Dichtkunst in einem Volke« gehalten. Der 1932 verfaßte und 1933 mehrfach in größeren deutschen Städten gehaltene Vortrag ist veröffentlicht in: E.G. Kolbenheyer, *Gesammelte Werke*. Achter Band, S. 63–86. München: Langen/Müller 1941.

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: Wilhelm Hallwachs hat die Ausführungen der Ansprache Heideggers nicht mitgeschrieben. Die Ansprache wird hier aus den erhaltenen handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers in Kursivsetzung wiedergegeben, um sie vom übrigen Text der Nachschrift von Wilhelm Hallwachs abzuheben. Hallwachs erwähnt die Ansprache in seiner Vorlesungsnachschrift lediglich in der folgenden Form: »Mit beinahe einstündiger Verspätung erscheint Heidegger und hält zunächst eine Ansprache anläßlich der Jahresfeier der nationalsozialistischen Revolution, in der er zum Schluß auf die Aufgaben der Universität hinweist, welche er in der Erweckung und geistigen Vorbereitung der Zukunft sieht. Er fährt dann zum Thema fort.«

<sup>3</sup> Anm. d. Hg.: Erwin Guido Kolbenheyer, geb. 1878 in Budapest als Sohn eines Karpatendeutschen, gest. 1962 in München. Im Dritten Reich vielgelesener Schriftsteller und Befürworter des NS-Regimes. Seit 1933 Kulturfunktionär in der Preußischen Akademie der Künste; Eintritt in die NSDAP 1940.

<sup>4</sup> Anm. d. Hg.: Romantrilogie Kolbenheyers: »Die Kindheit des Paracelsus« (1917), »Das Gestirn des Paracelsus« (1921), »Das dritte Reich des Paracelsus« (1926). Weitere Werke u.a.: »Karlsbader Novellen 1786« (1935) und »Das gottgelobte Herz« (1938).

<sup>5</sup> Anm. d.Hg.: Wilhelm Bölsche, volkstümlicher naturkundlicher Schriftsteller, 1861–1939.

*Kolbenheyer sieht nicht, er kann und will nicht sehen:*

1. daß jene Biologie von 1900 auf dem Grundansatz des Darwinismus gründet und daß diese Darwinistische Lebenslehre nicht etwas Absolutes ist, auch nicht einmal biologisch, sondern geschichtlich geistig bestimmt ist von der liberalen Auffassung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, wie sie im englischen Positivismus im 19. Jahrhundert herrschte.

2. Kolbenheyer sieht nicht und kann nicht sehen, daß seine Biologie von Plasma und Zellenstruktur und Organismus von Grund aus überholt ist und heute eine ganz neue, grundsätzlich tiefere Fragestellung bezüglich des »Lebens« sich herausgestaltet. – Zerstörung des Organismusbegriffes, der nur ein Ableger des »Idealismus«, einzelntes Subjekt, »Ich«, und biologisches Subjekt. Grundverfassung: Umweltbeziehung, und diese nicht eine Folge der Anpassung, sondern umgekehrt die Bedingung der Möglichkeit dafür.

3. Kolbenheyer sieht nicht und will nicht sehen, daß, selbst wenn die Wesensbestimmung des Lebens ursprünglicher und sachgemäßer ist als die des 19. Jahrhunderts, daß auch dann das Leben (Seinsart von Pflanze und Tier) nicht das beherrschende Ganze der Wirklichkeit ausmacht.

4. Kolbenheyer sieht nicht und kann nicht sehen, daß, selbst wenn in gewisser Weise das leibliche Leben der tragende Grund des menschlichen Seins und seiner stammesmäßigen Geschlechterfolge ist, damit immer noch nicht erwiesen ist, daß der tragende Grund auch der bestimmende Grund sein müsse als auch nur sein könne.

5. Kolbenheyer sieht nicht und kann nicht sehen, daß der Mensch als Volk ein geschichtliches Wesen ist, daß zum geschichtlichen Sein gehört die Entscheidung zu einem bestimmten Seinwollen und Schicksal – Einsatz des Handelns, Verantwortung im Ertragen und Durchhalten, Mut, Zuversicht, Glaube, Opferkraft.

*All diese Grundverhaltungen des geschichtlichen Menschen sind nur möglich auf dem Grunde der Freiheit.*

*Es genügt aber nicht, diese Erscheinungen menschlichen Seins vielleicht anzuerkennen (sind ja schwerlich wegzuleugnen), um sie dann nur umzufälschen in biologische Funktionsfähigkeiten. Man*

verkehrt damit *Entscheidung – Einsatz – Freiheit – Opfermut* zu einem Vorgang, der von außen belastet und in die vorausgesetzte allein maßgebliche biologische Wirklichkeit eingebaut wird, ohne zu sehen und zu begreifen, daß im Sicheinsetzen und Durchhalten und Opfern eine grundsätzlich andere Seinsart mächtig wird als etwa im Funktionieren der Magensäfte und Geschlechtszellen und der Brutpflege. Daß diese Seinsart nicht dem leiblichen Sein entspringt, weil sie an den Leib gebunden ist; daß dieses Sein sich nicht unter anderem »auch« am Leiborganismus abspielt, sondern daß gerade leiblicher Einsatz und Kampf vom eigentlich geschichtlich verantworteten Sein beherrscht und umgriffen ist (Adell!). Preußischer Adel nur so gewachsen, wie der Apfel am Baum, oder aus geschichtlicher Erfahrung in der geistig-politischen Wirklichkeit der Welt Friedrichs des Großen.<sup>2</sup>

Grundsätzlich unterscheidet sich diese Denkart in Nichts von der Psychoanalyse von Freud und Konsorten. Grundsätzlich auch nicht vom Marxismus, der das Geistige als Funktion des wirtschaftlichen Produktionsprozesses nimmt; ob ich statt dessen das Biologische oder etwas anderes nehme, ist für die entscheidende Frage nach der Seinsart des geschichtlichen Volkes gleichgültig.

6. Aufgrund der Blindheit dieses Biologismus gegenüber der geschichtlichen existenziellen Grundwirklichkeit des Menschen bzw. eines Volkes ist Kolbenheyer außerstande, die heutige geschichtlich-politische deutsche Wirklichkeit wahrhaft zu sehen und zu begreifen; diese war im Vortrag auch gar nicht da – im Gegenteil: die Revolution wurde umgefälscht zu einem bloßen Organisationsbetrieb.

7. Es ist die typische Haltung eines reaktionären nationalen und völkischen Bürgers, die hier hochkommt. Demnach ist das »Politische« eine ungeistige, fatale Sphäre, die man gewissen Leuten überläßt, die dann zum Beispiel Revolution machen. Der Bürger wartet dann, bis dieser Prozeß zu Ende ist, um dann wieder an die Reihe zu kommen; hier mit der Aufgabe, der Revolution jetzt den Geist nachzuliefern.

Für diese Taktik beruft man sich natürlich auf ein Wort des Führers: die Revolution zu Ende, es beginnt die Evolution. Ja – wir



*wollen doch keine Falschmünzerei treiben. Evolution – gewiß, aber eben da, wo die Revolution zu Ende ist. Aber dort, wo wie im Geistigen und zum Beispiel im Schulwesen die Revolution noch nicht nur nicht zu Ende ist, vielmehr nicht einmal begonnen hat, – wie steht es da?*

*Wir bedanken uns für diesen Lebensstand der geistig Schaffenden, denn das ist ja nur die vielleicht ungewollte Rechtfertigung der plattesten Reaktion. Tatsachen beweisen: der schwerste Einwand gegen den Vortrag und das deutlichste Zeichen für seine Fragwürdigkeit ist der tobende Beifall, um den ich Herrn Kolbenheyer nicht beneide.*

*8. Wer auch nur das Geringste von der neuen deutschen vorliegenden Wirklichkeit erfahren und begriffen hat, der mußte schon nach den ersten Sätzen von Kolbenheyer wissen, wie es um seine Haltung steht. Er faßt den »Beruf« als rein wirtschaftliche Erscheinung, wozu er im bürgerlichen Zeitalter geworden ist. Er sieht nicht, daß gerade der Beruf von Grund aus in seinem Wesen neu erfahren und gefaßt wird (nicht aus sogenanntem Geist), nämlich: in seinem politischen Grundcharakter und aus dem Wesen der Arbeit.*

*9. Kolbenheyer ist ein völkischer Mensch, er ist national; er spricht von den Ständen und gegen den Klassenwahn – und trotzdem steht er nicht in der neuen politischen Wirklichkeit, sondern irgendwo darüber. Stattdessen denkt und spricht er aus einer geistigen Welt, die vor 30 Jahren unter den Intellektuellen modern war; er hält diese Welt für die einzig wahre und hält sich für befugt, auf jede vorgelegte Frage prompt – wie der Briefkastenonkel einer Zeitung – die unantastbare Antwort zu erteilen.*

*10. Dem Dichter Kolbenheyer alle Ehre und Bewunderung, aber der gestrige Vortrag war ein politischer und das heißt geistiger Fehlschlag, wie er vollendeter nicht vorgeführt werden konnte.*

*Hätte der Dichter Kolbenheyer uns gesagt, wie die Kunst gewandelt aus der neuen Wirklichkeit herauswächst und sie vorgestaltend weltbildende ist, dann – ja; so aber nur eine schlechte Popularphilosophie.*

*Der Höhlenmensch sitzt in seinem Gehäuse und weiß nichts von*

*der Geschichte der gewaltsamen Befreiung und höchsten Bindung. Er mißt alles mit seinen Maßen und meint: im Jahr 1933 die Revolution, im Jahr 34 und den folgenden die Nachlieferung des Geistes.*

*Evolution – gewiß! Entfaltung, Festigung und radikal fragende Bindung = Klärung der revolutionären Wirklichkeit. – Aber nicht: Revolution als eine erledigte Sache und nachher Entwicklung dessen, was die sogenannten Geistigen dazu meinen. Das ist gänzlich überflüssig. Entscheidend aber bleibt, die geschichtlich-politische Wirklichkeit so radikal mit ausgestalten helfen in allen Gebieten des Daseins, daß die neuen Notwendigkeiten des Seins unverfälscht zur Auswirkung und Gestaltung kommen.*

d) Zum rechten Ansatz der Frage nach dem Wesen  
des Menschen

Ganz schematisch können wir sagen: Wir fragen nach dem *Menschen*. Diese ist die Leitfrage, die wir bei allen unseren Besinnungen stellen müssen, die Frage nach dem *geschichtlichen* Menschen. Bei dieser Frage kommt es darauf an, in der rechten Weise zu fragen. Dies, in der rechten Weise zu fragen, ist die Aufgabe der Philosophie der Zukunft. Dieses Fragen *ist* das Grundgeschehen, das *Philosophieren*.

Wenn wir nun nach dem Menschen fragen, so sehen wir, daß diese Frage bisher stets in der Form gestellt wurde: *Was* ist der Mensch? In dieser *Frageform* liegt schon eine ganz bestimmte *Vorentscheidung*. Es liegt nämlich darin schon entschieden, daß der Mensch *etwas* ist, das so und so beschaffen ist, der die und die Bestandteile hat, die zu ihm gehören. Man faßt ihn als ein Wesen, das zusammengesetzt ist aus Leib, Seele, Geist. Jedes dieser Bestandteile läßt sich dann vereinzelt betrachten in bestimmten Formen des Fragens. Die Biologie fragt nach dem Leib der Menschen, der Pflanzen und Tiere, die Psychologie fragt nach der Seele, die Ethik nach dem Geist des Menschen. Alles kann zusammengefaßt werden in einer Anthropologie.

Alle diese Disziplinen haben eine Unsumme von Kenntnissen über den Menschen gebracht. Trotzdem sind sie nicht imstande, die Frage nach dem Menschen zu beantworten, deshalb, weil sie diese Frage *gar nicht mehr fragen*.

Die eigentliche Umwälzung in der Frage muß die sein, daß schon die Frage als *Frage* anders gestellt werden muß. Wir fragen nicht: *Was* ist der Mensch?, sondern: *Wer* ist der Mensch?

Mit dieser Frage ist eine grundsätzlich andere *Fragerichtung* festgelegt. Es ist damit gesetzt, daß der Mensch ein *Selbst* ist, ein Seiendes, dessen Art und Weise und Möglichkeit zu sein ihm nichts Gleichgültiges ist, sondern daß sein *Sein* dasjenige ist, *worum* es diesem Seienden *in seinem Sein geht*.

Der Mensch ist ein Selbst und nicht ein Lebewesen mit irgend-

welchen geistigen Ausstattungen, sondern ein Wesen, das im voraus sich *über das eigene Sein entscheidet*, so oder so. Das ist eine ganz andere Grundstellung aus der Seinsmöglichkeit und Notwendigkeit des Menschen heraus.

Nur deshalb, weil der Mensch ein *Selbst* ist, kann er ein *Ich* und ein *Du* und ein *Wir* sein. Das Selbstsein ist nicht Folge des Ichseins. Dieser Selbstcharakter des Menschen ist zugleich der Grund dafür, daß er seine *Geschichte* hat.

Ich sage, die Frage nach dem Menschen muß *revolutioniert* werden. Die *Geschichtlichkeit* ist ein Grundmoment seines Seins. Das verlangt ein vollständig neues Verhältnis des Menschen in seiner Geschichte und in der Frage und von der Frage für den Menschen nach seinem Sein.

Terminologisch habe ich diese Auszeichnung des Menschen bezeichnet durch das Wort *Sorge*; diese nicht als ängstliche Betulichkeit irgendeines Psychopathen, sondern diese *Grundart* des Menschen, auf Grund deren es so etwas gibt wie Entschlossenheit, Dienstbereitschaft, Kampf, Herrschaft; Handeln als Wesensmöglichkeit. Nur solange der Mensch sich für oder gegen diese Ungleichheit entscheidet ...\* Es gibt nur Herrschaft, wo auch Dienstbereitschaft ist.

Aus dieser Frage nach dem Wesen des Menschen revolutioniert sich sein *Sein*, revolutioniert sich die Art und Weise, wie er zu geschichtlicher Überlieferung und geschichtlicher Sendung steht.

\* Anm. d. Hg.: Auslassung in der Nachschrift von Wilhelm Hallwachs.

## DRITTES KAPITEL

### Die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit

#### *§ 29. Das Schwinden der Grunderfahrung der ἀλήθεια und die Notwendigkeit einer gewandelten Wiederholung der Wahrheitsfrage*

##### a) Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen<sup>1</sup>

Wir wollen die Betrachtungen der vorigen Stunden kurz zusammenfassen. Aus der Klärung der höchsten Idee des Guten wollen wir entnehmen, was hieraus über das Wesen der Wahrheit zu begreifen ist, welche Bestimmungen dem Wesen der Wahrheit im Ganzen zukommen.

1. Die Wahrheit ist nicht etwas Letztes, sondern steht unter noch etwas Höherem, der Idee des Guten.

2. Dies gilt auch zugleich vom Sein.

3. Die Wahrheit als Unverborgenheit, als Charakter der Objekte, ebenso das Sein als Subjekt, das Gesichtete, stehen beide unter einem Joch. Und dieses Joch, das Sein und Wahrheit als Objekt und Subjekt zusammenhält, ist das Gute.

Dieses Gute jedoch steht in innerer Beziehung zum Wesen des Menschen, stellte die letzte Sitzung dar. Diese Befreiung des Menschen zur höchsten Idee ist die eigentliche Wesensgeschichte des Menschen, dessen Dasein unter der Philosophie steht.

Diese Wesensgeschichte des Menschen im Höhlengleichnis sagt: Dieser Wandel in den einzelnen Stufen ist nicht ein bloßes Umdrehen einer Scherbe in der Hand, sondern ein Heraustreten

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Wiederholung zu Beginn der Vorlesungsstunde am 1.2.1934.

aus dem nächtlichen Tag in den eigentlichen Tag; es ist das Philosophieren.

Demgemäß wird auch die ganze Darstellung des Höhlengleichnisses zu Beginn des VII. Buches eingeleitet. Es handelt sich hier in dieser Geschichte um die Geschichte des Menschen, um unsere Physis hinsichtlich der παιδεία und ἀπαιδευσία. παιδεία heißt weder Erziehung noch Bildung, sondern παιδεία ist die Gehaltenheit des Menschen im Dasein, sofern er den Forderungen standhält; um Existenz als Bestimmung des Menschen, und zwar die höchste. Dies Grundgeschehen des Menschen ist die Philosophie.

Es ist die Frage, was die Philosophie sei. Diese Frage und die Frage nach der Wahrheit hängen von der Grundfrage ab: Was ist der Mensch?

Die Antwort auf diese Grundfrage pflegen wir uns heute zu holen aus den Wissenschaften wie Biologie, Psychologie, Anthropologie, Soziologie, Typologie usw. Diese Wissenschaften alle zusammen geben vielfältige Kunde über den Menschen und doch keine Antwort, weil sie alle nach dem Menschen nicht mehr *fragen*, weil sie schon auf einer ganz bestimmten Antwort gründen, nämlich: Der Mensch ist etwas, was es unter anderen Dingen auch gibt, was aus Leib, Seele, Geist, Person... besteht. Dieses wird ausgebreitet und dargelegt. Es ist dies alles richtig und doch im tiefsten Sinne unwahr.

Eine bestimmte Weise des Fragens ist in diesen Disziplinen bereits vorgezeichnet. Durch diese Weise des *Fragens* ist die Antwort im voraus schon gegeben, d. h. ein bestimmter Umkreis möglicher Antworten bereits abgesteckt. Und wenn sie noch so weit ausgebaut werden, sie werden über das, was sie im voraus schon über den Menschen entschieden haben, nicht hinauskommen.

Die Art des Fragens, die hier zu Grunde liegt, muß sein: *Was* ist der Mensch? Die Entscheidung ist in der Frage schon gefallen: Der Mensch ist etwas so und so Beschaffenes. Man könnte meinen, die Frage könne gar nicht anders gestellt werden.

Dies aber ist doch möglich. Wir fragen nicht: *Was* ist der

Mensch?, sondern: *Wer* ist der Mensch? Auch in dieser Fragestellung ist schon eine Entscheidung gefallen, nämlich daß der Mensch ein *Selbst* ist, nicht ein Vorhandenes, sondern ein Seiendes, das sich in seinem Sein *überantwortet* ist. Das Selbst ist nicht in den Bereich vorhandener Dinge einzuordnen, sondern es ist der ständigen Wahl und Entscheidung, die es zu tragen hat, überantwortet.

Das Entscheidende ist nicht, daß das Selbst um sich weiß, sondern dieses Wissen, im Sinne des selbstbewußten, ist nur Folge davon, daß es diesem Seienden um sein eigenes Sein geht.

Diese Grundcharakteristik, daß es ihm um sein eigenes Sein geht, gehört selbst zu seinem Sein. Wir bezeichnen dieses Sein als *Sorge*. Diese Sorge hat nichts zu tun mit irgendeiner Griesgrämigkeit, sondern sie bezeichnet den Grundcharakter des Selbst, daß es ihm um sein Sein geht. Wie, das ist der Wahl und Sendung des Menschen überlassen.

Nur sofern das Sein Sorge ist, wird eine Seinsweise möglich im Sinne der Entschlossenheit, Arbeit, Heldentum usw. Weil der Mensch aber diese Möglichkeiten hat, hat er auf der anderen Seite auch die Möglichkeiten der Harmlosigkeit, Betriebsamkeit, Feigheit, Sklaverei, Geschäftemacherei usw. Das sind nicht etwa bedauerliche Zugaben. Nur wo Betriebsamkeit ist, gibt es Arbeit. Nur aufgrund dieses Seins (als Sorge) ist der Mensch ein *geschichtliches* Wesen. Die Sorge ist die Bedingung der Möglichkeit, daß der Mensch ein *politisches* Wesen sein kann.

#### b) Die existenziale Bestimmung des menschlichen Seins und die Frage nach der Wahrheit über den Menschen

Wir bezeichnen diese Art des Seins als *Sorge*; sofern wir sie unterscheiden von anderer Seinsart (wie Stein, Tier) als *Existenz*. Die Überlieferung gebraucht zwar den Ausdruck Existenz einfach für Sein als Wirklichkeit, wir dagegen wollen unter *Existenz* verstehen eine *Seinsart im Sinne der Sorge* und damit das Verhältnis des Seins in der Sorge, daß es um das Sein selbst geht.

Wir können daher nicht sagen: das Tier existiert, oder: der Stein existiert. In Grundunterscheidung gegen die Seinsart der verschiedenen Bereiche machen wir einen Schnitt. Alles Seiende, was nicht den Charakter der Existenz hat, alles, was so ist, daß ihm sein eigenes Sein verschlossen ist, all dieses Seiende, was uns vor Augen begegnet in irgendeiner Form, Seiendes, das wir nur antreffen und erfahren, indem wir es ansprechen, dieses Seiende und dessen Sein nennen wir das *kategoriale*.

κατηγορεῖν = aussagen, etwas in dem, was es ist, ansprechen. Kategorie ist eine Bestimmung, die ich dem Seienden gebe, sofern es mir als ein anderes begegnet. Organismus, Zeugung, Fortpflanzung sind *kategoriale Bestimmungen*.

Dagegen sind Überlieferung, Entscheidung, Kampf, Einsicht Bestimmungen, die die Existenz betreffen: *existenziale* Begriffe.

Weil die *Sorge das Selbst als Selbst* charakterisiert und wir darin die Grundbestimmung des Menschen sehen, müssen wir sagen, daß der Mensch so, wie er uns begegnet, und so, wie wir ihn erfahren, als das Du, Ich, Wir, gründet darin, daß der Mensch ein Selbst ist. Der Charakter des *Selbstseins* ist die Bedingung dafür, daß der Mensch ein Ich ist, nicht umgekehrt. Das Selbst ist das Ursprüngliche, was Ich und Du ermöglicht. Erst auf Grund des Selbst gibt es den Kampf um den Vorrang zwischen Ich und Du und Wir.

Wer der Mensch sei, läßt sich nur philosophierend sagen. Wir müssen uns hüten, in einen falschen Anspruch abzugleiten im Sinne eines definitatorischen Festlegens. Wir können uns nur so im Bereich der Frage, wer der Mensch sei, weiterbringen, indem wir mehr über das Wesen der *Philosophie* erfahren.

Kann der Mensch überhaupt von sich selbst her etwas über das Wesen des Selbst wissen und finden? Woher wissen wir, daß wir wissen und wissen können, wer wir selbst sind?

Mit dieser Frage münden wir ein in die Frage: Woher nehmen wir die Wahrheit über den Menschen selbst? Erst mit dieser Frage bringt sich die Philosophie in ihr Letztes.

Wenn der Mensch ein ausgezeichnetes Seiendes im Sinne der



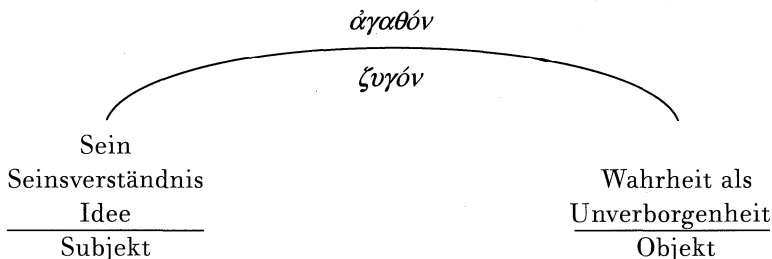
Existenz ist, dann wird auch die *Wahrheit* über ihn einen eigenen Charakter haben. Welcher Art ist diese Wahrheit? Was die Wahrheit sei, erfahren wir nach Platon aus der Wesensgeschichte des Menschen (im Höhlengleichnis).

- c) Das Ausbleiben der Frage nach dem Sein des Guten als Joch und nach der Unverborgenheit als solcher

Wir gelangen hier wieder in den Zirkel, in den Bereich, in dem es deutlich wird, daß wir philosophieren, d.h. in der Frage, was die Wahrheit sei, standhalten. Der Kreis muß als Kreis durchlaufen werden. In der Frage standhalten heißt: im Fragen nicht aussetzen.

Gerade die höchste Spitze, die Herausarbeitung der Idee des Guten, muß uns jetzt fragwürdig werden. Das *ἀγαθόν* hat nichts Inhaltliches, sondern es meint eine Weise, *wie* etwas ist, das sich durchsetzend, durchhaltend, standhaltend, wacker, tauglich ist.

Dieses *ἀγαθόν* im Dasein des Menschen bezeichnet Platon als ein *Joch*, das unterjocht: auf der einen Seite das Sein im Sinne des Seinsverständnisses als des Sehens der Idee, auf der anderen Seite die Wahrheit im griechischen Sinne als die Unverborgenheit des Seienden. In der neuzeitlichen Philosophiesprache ausgedrückt: auf der einen Seite das *Subjekt*, auf der anderen Seite das *Objekt*. Das *ἀγαθόν* ist das *ζυγόν*, das den Bogen schließt.



Mit der Frage nach diesem *Jochcharakter* begegnet die Fragwürdigkeit, sofern Platon nicht aufklärt, wie es mit diesem Joch ei-

gentlich steht. Die Aufklärung erfolgt deshalb nicht, weil die Frage nicht mehr gestellt wird, weil das, was unter dem Joch steht, als zwei *Nebeneinander* im voraus angesetzt wird, um dann nachträglich zu fragen, in welchem Verhältnis sie stehen.

Dieses Sichfesthaken war nicht imstande, den spezifischen Charakter des Jochs in seinem Sein zu befragen, sondern, was unter dem Joch steht, wird umgedeutet in Subjekt und Objekt, vorhandene Dinge. Die Frage nach dem Joch wird nicht mehr gestellt.

Platon bestimmt dann das Wesen des Seins, das Wesen und die Art des Seins als Idee, in dieser Kennzeichnung, daß das Seiende das Gesichtete ist, was ich einem Ding im voraus ansehe. Diese Charakteristik ist *zweideutig*. Einmal ist Idee das Gesichtete und damit immer auf ein Sehen bezogen. Das Gesichtete ist aber immer ein so und so, kann also doppelt genommen werden: als Was – und auch nach der Seite seines Gesehenseins als solchen.

Der Charakter der Idee tritt zurück hinter das, was jeweils inhaltlich als einzelnes Gesehenes heraustritt. Die Ideen haben nur noch diesen Gehalt (wie Tisch, Haus, Berg), daß dieses so Gesichtete als vorhandenes Seiendes genommen wird, in dem Sinne, daß wir einmal die einzelnen Dinge und einmal die Ideen sehen, den einzelnen sinnlichen Berg und die Idee Berg. Dazwischen ist ein χωρισμός.

Das ganze Verhältnis der Ideen wird hieraus genommen als objektive Schichtung verschiedener Bereiche. Damit ist von vornherein der Ansatz, den Platon macht, den Bogen zwischen Sehen und Gesehenem zu sehen, aufgegeben.

Dies ist die Veranlassung, die Frage nach dem Subjekt und nach der Subjektivität und Objektivität aus der eigentlichen Bahn abzubringen; daß die Bestimmung der Wahrheit als Unverborgenheit nicht zum Austrag kommt, d. h. nicht ausgeschöpft wird, was in dieser ursprünglichen Sache gesehen wird.

ἀλήθεια ist als Wahrheit (Unverborgenheit) nicht Bestimmung der Aussage, des Satzes, sondern Charakter der seienden Dinge selbst; sie geschieht an Einem und mit Einem, ohne daß sie sich verändert. Das Seiende soll sich so zeigen, wie es ist.

Hier treten nun die Unverborgenheit und die Offenbarkeit zurück. Die *Unverborgenheit wird selbst nicht eigentlich mehr befragt*, sondern die Betrachtung richtet sich auf das, was jeweils in der Unverborgenheit steht. Die Unverborgenheit wird der Titel für das, was unverborgen ist.

Die Philosophie des *Aristoteles* sucht und fragt nach der ἀλήθεια. (Aristoteles sagt, sie fragt nach der Wahrheit.) Die Philosophie fragt nach dem Unverborgenen als solchem, d.i. nach dem Seienden in seinem Sein. ἀλήθεια = ὄν, οὐσία, εἶναι. Das bedeutet für die Griechen: Obgleich sie es (?)\* erfahren haben, ist es ihnen aber nicht gelungen, es (?)\* an den Ort zu stellen, wo es befragbar ist.

Damit hängt zusammen, daß die Wesen selbst als Vorhandenes angesetzt sind und zu Urbildern gestempelt werden. Die Dinge sind dann Abbilder. Damit aber kam man zur ὁμείωσις, adaequatio. Einzelne Dinge, denen sich das menschliche Denken angleicht.

Die Griechen hatten demnach zwei Deutungen der Wahrheit. Wahrheit als Offenbarkeit bestand zuerst, aber aus wesentlichen Gründen erhielt den Vorrang die Wahrheit als Angleichung des Denkens und Sehens.

Bei Platon erleben wir noch einmal ein Aufflackern der beiden Arten der Wahrheit. Von Platon an gewinnt die Bestimmung der Wahrheit als Eigenschaft des Satzes die Oberhand. Heute ist sie so selbstverständlich, daß es sich niemand bei Strafe einfallen lassen darf, anders zu meinen.

#### d) Die Notwendigkeit einer gewandelten Wiederholung

Warum wollen wir es nun bei diesem Begriff nicht belassen? Eine solche Selbstverständlichkeit der Auffassung ist meist schon fatal und ein Zeichen dafür, daß die Frage in das Selbstverständ-

\* Anm. d. Hg.: Satz in der Nachschrift Hallwachs mehrfach mit Fragezeichen versehen.

liche abgeglitten ist. Warum bleiben wir nicht dabei? Ich habe früher schon auf die innere Schwierigkeit hingewiesen.

Zunächst einmal: »Diese Kreide ist weiß«. Das ist der Satz. Der Sinn des Satzes, der Bedeutungszusammenhang ist etwas total anderes als die Kreide selbst, mit der der Sinn übereinstimmen soll. Der Sinn ist fragwürdig. Übereinstimmung unseres Denkens mit diesem Ding ist doch nur dann möglich, wenn zuvor das Ding in dem, wie es mir gegeben ist, offenbar ist. Gesetzt, die Übereinstimmung des Satzes (mit dem Ding) wäre ein Charakter der Wahrheit, so muß das Ding schon Wahrheit haben, damit an ihm die Aussage abgeschätzt werden kann. Die Aussage setzt also schon Offenbarkeit der Dinge voraus.

Wesentlicher noch ist das, daß wir mit Hilfe dieses Wahrheitsbegriffes nicht heranreichen an die Bestimmung der *Wahrheit des Menschen*. Wir können von hier aus nicht fassen: Überzeugung, innere Entscheidung, auch nicht die Wahrheit eines Kunstwerkes.

Diese eigentlichen Wahrheiten können wir nicht einmal zur Frage stellen auf Grund des landläufigen Wahrheitsbegriffes. Daher die innere Notwendigkeit, die Frage nach der Wahrheit neu zu stellen, nicht abgelöst von der Überlieferung, aber auch nicht, indem wir blindlings in den Anfang der Philosophie zurückgreifen.

Gemäß diesen beiden Grundmöglichkeiten der Wahrheitsauslegung, Unverborgenheit und Richtigkeit, ist von *uns* aus, in unserer geschichtlichen Lage unseres Daseins, die Frage nach dem Wesen der Wahrheit neu aufzunehmen und weiterzutreiben. Gerade das, was bei den Griechen erstmalig aufleuchtete, aber nicht bewältigt wurde, ist aus unseren Begriffen weiter zu führen.

Wenn wir nun das Formale ins Auge fassen, entnehmen wir ein Doppeltes:

1. Die *Wahrheit* ist ein *Geschehnis*, das mit dem Menschen selbst geschieht, das nicht möglich ist ohne die *Wesensgeschichte des Menschen*. Die Wahrheit ist ein Geschehnis zum Seienden, dem zugrundeliegt das Ganzsein des Menschen.

2. Die *Wahrheit als Unverborgenheit* ist wesenhaft bezogen auf

*Verborgeneheit*: ein Entreißen aus der Höhle, ein Angehen gegen das Verborgene, ein Entreißen des Seienden aus der Verborgeneheit hinaus.

Wenn wir uns in der Richtung des griechischen Erfahrens bewegen, müssen wir fragen: Was ist eigentlich das, wogegen die Unverborgeneheit angeht? Was bedeutet Verborgeneheit?

Wir fragen geschichtlich: Inwieweit wußten die Griechen in ihren Philosophien um die Verborgeneheit der Dinge, von dem, was im Wahrheitsgeschehen überwältigt werden mußte?

Wir werden sehen, wie der Wahrheit als Unverborgeneheit entgegensteht: *Unwahrheit* oder *Nichtwahrheit*. Nichtwahrheit ist aber zweideutig. Das Verborgene kann nämlich zunächst nach zwei Richtungen hin begriffen werden.

1. Was noch nicht der Verborgeneheit entnommen ist,
2. das Verborgene, was einmal der Verborgeneheit entnommen wurde, aber wieder in die Verborgeneheit zurücksank.

Das erste ist das Verborgene schlechthin. Das zweite, das durch ein Entbergen ging, ist das Verhüllte, Verdeckte, Verstellte. In beiden Richtungen werden wir noch weitere Unterschiede antreffen. Erst damit werden wir auf diejenige Art des Philosophierens stoßen, die den Gegenbegriff darstellt gegen den griechischen Begriff der Wahrheit.

### *§ 30. Das Ausbleiben der Frage nach dem Wesen der Verborgeneheit, der Un-verborgenes abgerungen werden kann*

- a) Wandlung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit  
in die nach der Unwahrheit<sup>1</sup>

Wir haben die Frage nach dem Wesen der Wahrheit zu einem verhältnismäßigen Abschluß gebracht, indem das Höhlengleichnis uns gezeigt hat, inwiefern die Wahrheit mit dem *Sein des*

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Wiederholung zu Beginn der Vorlesungsstunde am 15.2.1934

Menschen zusammenhängt. Wahrheit ist Unverborgenheit. *Unverborgenheit* existiert nicht irgendwo an sich, sondern ist nur, insofern sie *als Geschichte des Menschen geschieht*.

Insofern die Geschichte des Menschen geschieht, treten die Dinge des Seienden im Ganzen in die Offenbarkeit. Diese Geschichte des Menschen ist selbst nun nicht die Geschichte des theoretischen Denkens und Meinens, sondern ist die Gesamtgeschichte eines Volkes, wie sie uns bei den Griechen gewissermaßen vorausgeschieht.

Die Geschichte hat als Antrieb in sich die *Befreiung des Menschen zum Wesen seines Seins*. Diese Befreiung beginnt mit *Homer* und vollzieht sich in der griechischen Staatsbildung im Verein mit Kult, Tragödie, Baugestaltung usw. in eins mit dem Erwachen der *Philosophie*.

Dieses Gesamtgeschehen vollzieht einen *Entwurf* der Welt, innerhalb dessen das griechische Volk existiert. Dieser Weltentwurf ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch in dem, was wir heute Weltanschauung nennen, sich bewegt. Die Weltanschauung ist nicht ein nachträglicher Überbau, sondern Weltentwurf, den ein Volk vollzieht.

Wenn heute der Führer immer wieder spricht von der Umerziehung zur national-sozialistischen Weltanschauung, heißt das nicht: irgendwelche Schlagworte beibringen, sondern einen *Gesamtwandel* hervorbringen, einen *Weltentwurf*, aus dessen Grund heraus er das ganze Volk erzieht. Der Nationalsozialismus ist nicht irgendwelche Lehre, sondern der Wandel von Grund aus der deutschen und, wie wir glauben, auch der europäischen Welt.

Dieser Beginn einer großen Geschichte eines Volkes, wie wir es bei den Griechen sehen, erstreckt sich auf alle Dimensionen menschlichen Schaffens. Mit ihm treten die Dinge in die Offenbarkeit und Wahrheit. Aber in demselben Augenblick tritt auch der Mensch in die *Unwahrheit*. Diese beginnt erst dann.

Die Offenbarkeit ist immer begrenzt, bestimmt. Die Grenze einer Offenbarkeit ist immer das, was nicht offenbar, was verborgen ist. Dies ist der eigentliche Sinn der *Unwahrheit*. Der Begriff,

so genommen, hat noch nichts Minderwertiges, Abschätziges, sondern Unwahrheit nur als *Nichtoffenbares*.

Der Ausdruck Unwahrheit ist zweideutig; er kann bedeuten: 1. Nicht-Offenbarkeit = Verborgenheit, und 2. verborgen und doch gleichzeitig irgendwie offenbar. Dies ist das Wesen des Scheins; etwas, das so aussieht wie; indem es aussieht wie, verbirgt es etwas. Dieser letzte Charakter ist das, was wir in *unserem* Sinne als Unwahrheit bezeichnen. Aus dem Wesen der Griechen heraus sehen wir, daß ihr Wahrheitsbegriff unmittelbar und zuinnerst mit dem Wesen der Unwahrheit zusammenhängt. Wahrheit ist für die Griechen gar nichts anderes als der *Angriff auf die Unwahrheit*. Das ist schon durch die Wortbildung ἄ-λήθεια ausgedrückt. Ein negativer, privativer Ausdruck, worin zu Tage kommt, daß die Wahrheit etwas ist, was der Unwahrheit abgerungen werden muß. Bei uns ist das Wort Wahrheit ein positiver Ausdruck.

In welcher Richtung läßt sich nun das Wesen der Wahrheit *ursprünglicher* herausstellen als Unverborgenheit, als Angriff auf die Verborgenheit? Es geht um den *inneren Wesenszusammenhang von Wahrheit mit Unwahrheit*.

b) Vorklärung der Grundbegriffe: ψεύδος, λήθη und ἄ-λήθεια

Wir wollen uns hier wieder zunächst an den *Wortbegriff* halten. Wie bezeichnen die Griechen dasjenige, was *wir* Unwahrheit nennen? Das griechische Wort für Unwahrheit in dem engeren Sinne von Falschheit lautet ψεύδος. Für die Griechen ist der Gegenbegriff zu Wahrheit nicht ausgedrückt durch das Gegenwort auf Grund desselben Stammes. Ferner sehen wir, daß bei den Griechen die Unwahrheit positiv ausgedrückt wird, die Wahrheit negativ (ἄ-λήθεια).

Wenn das Wort für Unwahrheit von den Griechen positiv gefaßt und wenn es anderen Stammes ist, welche Erfahrung liegt diesem Wort zugrunde? Wenn wir über dieses *Urwort* uns klar werden wollen, so treiben wir nicht bloße Wortgeschichte, son-

dern wir sind der Überzeugung, daß die Sprache immer die Auslegung des Daseins eines Volkes ist, daß die Wortprägungen ganz wesentlichen Grunderfahrungen ihren Ausdruck geben.

Was bedeutet für die Griechen *ψεῦδος*? Wir wollen es uns an unserem Fremdwort Pseudonym verdeutlichen. Es ist zusammengesetzt aus *ψεῦδος* (falsch) und *ὄνομα* (Name). Pseudonym heißt aber nicht: falscher Name. Was ist, was heißt das Ding? Wenn wir etwa zur Kreide Schwamm sagten, dann wandten wir eine falsche Bezeichnung an. Pseudonym ist nicht: falscher Name, sondern eine Bezeichnung, hinter der sich der Verfasser versteckt, ein Deckname, der ihn verdeckt. Nicht, daß der Name nicht dem Verfasser entspricht. Es wird dem Leser das Werk unter einem Titel zugekehrt, hinter dem ein anderer steht, als der Name auf dem Buch besagt. Der Tatbestand des Verfassers ist verdeckt, verkehrt.

Das ist die Grundbedeutung des griechischen *ψεῦδος*: die Sache so hindrehen, daß man nicht sieht, wie sie eigentlich ist. *ψεῦδος* ist das, was verdreht und verkehrt.

Die Griechen haben nun für *ψεῦδος* auch einen Gegenbegriff und ein Gegenwort. Es kommt zum Beispiel bei *Demokrit* vor: *ἀτρεκής* (*τρέπω*, wenden); dasjenige, was ungewandt, unverdreht ist. Der Gegenbegriff *ψεῦδος* heißt nicht einfach: das Falsche, sondern: das Verkehrte. Das entscheidende Moment ist die Verdrehung.

Diese Bedeutung des *ψεῦδος* unterliegt in der Bedeutungsge-schichte einer weiteren Entwicklung. *ψεῦδος* heißt: das den Menschen und ihrem Wahrnehmen Zugekehrte, so zwar, daß nicht nur das, was dahinter steckt, verdeckt ist, sondern auch so, daß der Anschein besteht, es stecke etwas dahinter, wo doch im Grunde nichts dahinter ist.

Damit haben wir die Bedeutung nicht nur des Verdrehen, sondern auch die Bedeutung des Nichtigen, dessen, hinter dem das Nichts steckt. Das ist die Bedeutung, die auch hinter der medialen Bildung (*ψεῦδεσθαι*) herauskommt: etwas zu Nichte-machen, als nichtig erklären.



Eine Bestimmung des λόγος, Rede, die nichtig ist, die nichts enthält, sogar anderes vorspiegelt, als es meint, das ist die Lüge.

Das sind nun die Hauptrichtungen des sprachlichen Ausdrucks ψεῦδος.

Wir fragen nun, ob nicht auch für die Griechen ihr Wort für Wahrheit, ἀλήθεια, eine entsprechende positive Wortform gefunden hat. Das ist in der Tat der Fall, ohne daß diese Wortform mit dem Wahrheitsbegriff zusammenfällt. Der Hinweis darauf, auf den positiven Gegenbegriff, soll verdeutlichen, daß die Wahrheit und Unverborgenheit der Dinge für die Griechen keine Eigenschaft eines Satzes, keine Eigenschaft der Erkenntnis ist, sondern ein objektives Geschehen, in das die Dinge selbst eintreten.

Das wird deutlich aus dem Gegenwort zu ἀλήθεια: λήθη, λάθω, λανθάνω = ich bin, ich bleibe verborgen. Diese Bestimmung des Verborgenbleibens gilt von der Wirklichkeit, vom seienden Ding.

Ein Beispiel für das »ich bleibe verborgen« in einer bestimmten Art, die wir als Vergessenheit zu übersetzen pflegen, findet sich bei *Thukydides*, II. Buch, Kapitel 49 Ende. Im Verlauf des Peloponnesischen Krieges war in Athen eine große Seuche ausgebrochen, deren Verlauf und Folgen geschildert werden. »Manche Menschen büßten nach Überstehung der Krankheit die Gliedmaßen ein; die einen verloren die Augen, die anderen ergriff (fiel an) unmittelbar, nachdem sie wieder aufstanden, das Verborgenbleiben von allem Seienden in gleicher Weise. Und so kam es, daß sie weder von sich selbst noch von den Angehörigen etwas wußten.«

Es handelt also von dem Verborgenbleiben aller Dinge in gleicher Weise; ein schicksalhaftes Geschehen, das über die Menschen hereinbricht. Dieses (Zurückfallen) hat zur Folge, daß die Menschen im einzelnen weder von sich selbst noch von den anderen etwas wissen können. ἄγνοια = Folge der λήθη. (...)\*

\* Anm. d. Hg.: Es folgen in der Nachschrift Hallwachs zwei bruchstückhafte und mit Fragezeichen versehene Sätze, die in ihrem Sinn nicht erkennbar und daher auch nicht konjizierbar sind.

Wir sagen einfach: Sie verloren das Gedächtnis. Das ist eine rein subjektive Bildung, die der griechischen Wirklichkeit nicht gerecht wird. ἔλαβε: ergreifen, befallen sie. Die λήθη ist eine objektive Macht; sie überfiel die Menschen wie φόβος, ἄλγος, ὕπνος. (Eine ganz bestimmte Weise der Offenbarkeit.)

Erst durch einen ganz eigentümlichen Prozeß der Subjektivierung bekommt λήθη die subjektive Bedeutung des Vergessens. Es ist die Frage, ob überhaupt das Vergessen subjektiv erklärt werden kann. Da dieses Wort λανθάνω (ich bin verborgen) auch in der griechischen Sprache eine ganz bestimmte Konstruktion verlangt, z. B. λανθάνω ἦκων = ich bleibe und bin verborgen als ein Kommender. Die Verborgenheit ist ein Charakter meines Seins selbst und nicht Eigenschaft auf Grund des Nichterfassens von seiten des anderen.

Offenbarkeit wie auch Verborgenheit ist für den Griechen objektives Geschehen. Daher kommt es, daß in der griechischen Denkweise das *Wahre* vertretungsweise gesetzt werden kann für das *Sein*. Das Unverborgene ist eben das Seiende selbst. *Wahrsein* und *Sein* ist in der Platonischen Sprache meist gleichbedeutend. Einerseits: Sein bedeutet für den Griechen: anwesend sein, nicht abwesend, nicht verborgen; andererseits bedeutet Wahrheit: Unverborgenheit.

Diese *Gleichsetzung* hat sich im abendländischen Denken durchgehalten, wird auch heute noch gelehrt – aber in anderem Sinne. Jetzt sagt man: Seiend ist dasjenige, was als seiend gesetzt wird im Satz.

Diese Erläuterungen sollen genügen, um uns vorzubereiten für die sachliche Frage.



ZWEITER TEIL

EINE AUSLEGUNG VON PLATONS »THEÄTET«  
IN ABSICHT AUF DIE FRAGE  
NACH DEM WESEN DER UNWAHRHEIT

ERSTES KAPITEL

Vorüberlegungen  
zum griechischen Erkenntnis-Begriff

§ 31. Zur Frage nach dem Wesen der ἐπιστήμη

Um das Wesen der Unwahrheit im Sinne der Falschheit deutlich zu machen, folgen wir Gleichnissen Platons, die er wie in allen wesentlichen Bezirken des Fragens gebraucht. Zwei Gleichnisse aus »Theätet«. Damit ist zu ermessen, wie der Begriff Unwahrheit übergangen ist und dazu geführt hat, daß die ganze Frage nach dem Wesen der Unwahrheit und Falschheit als eine beiläufige gilt.

Wir haben keine Logik des *Irrtums*, keine wirkliche Wesenserhellung, weil wir den Irrtum immer *negativ* nehmen. Es ist dies der Grundirrtum, der die Gesamtgeschichte des Wahrheitsbegriffes beherrscht.

»Theätet« ist der Dialog, der als der sogenannte erkenntnistheoretische Hauptdialog gilt. Man beruft sich auf diesen Dialog, um zu beweisen, daß auch schon die Griechen Erkenntnistheorie getrieben haben. Durch diese Auffassung ist die Auslegung des Dialogs in eine ganz falsche Bahn gedrängt worden.

Die griechische Frage τί ἐστὶν ἐπιστήμη; wie zu übersetzen? Von der Übersetzung hängt die Auffassung des Inhalts des Dialogs ab.

ἐπίσταμαι = ich stelle mich vor etwas hin, trete einer Sache nahe, befasse mich mit ihr, um sie zu beherrschen, um ihr gerecht zu werden, um ihr gewachsen zu sein. Sich auf eine Sache verstehen, sei es Herstellung eines Gerätes, sei es Betreiben einer kriegerischen Unternehmung, sei es Durchführung einer Lehr- und Lernaufgabe – alles, was in irgendeinem Sinne verlangt: ein Sichauskennen, bezeichnen die Griechen mit ἐπίσταμαι.

Das Wort bezeichnet also nicht Wissenschaft. Die Wissenschaft, z.B. die Geometrie, die Mathematik, ist zwar *eine* Weise dieses Sichauskennens, aber nicht *die* Weise des Sichauskennens schlechthin. In ἐπιστήμη verwirklicht sich die ganze Vielfältigkeit in allen Fragen und Stufen des Sichauskennens auf allen Gebieten des menschlichen Seins.

Deshalb, weil der Begriff diese weite Bedeutung hat, entsteht die Frage, was der innere gemeinsame Kern sei, was da für den Menschen ἐπιστήμη sei. Die Frage geht nicht auf Erkenntnistheorie, sondern es ist herauszustellen, was denn das eigentliche Wesen in allen diesen Verhaltensweisen des Sichauskennens sei.

Wenn man sich von vornherein die Fragerichtung klar macht, so ist man auch gesichert, den Dialog aus der Wissenschaftssphäre abzulenken. Wissenschaft ist nur *eine Form* des Wissens, wenn auch in einer Hinsicht vielleicht die höchste.

Die Frage scheint darauf zu zielen, Bestimmungen, Eigenschaften herauszustellen, die jeder Form des Wissens angehören. Sie ist eine Frage nach dem *Wesen des Wissens*.

Wenn hier nach dem *Wesen* des Wissens gefragt wird, dann ist die Frage nach dem Wesen des Wissens eine Frage nach dem *menschlichen Sein* (dem Wesen des Menschen). Das birgt aber in sich einen *völlig anderen methodischen Charakter* der Frage als etwa die Frage: Was ist ein Haus, Tisch, Buch?, was gegenständlich vorliegt, wobei ich nach etwas Vorhandenem frage. Dagegen ist die Frage: Was ist das Wissen? eine Frage nach dem Menschen selbst als einem seienden, handelnden, geschichtlichen. Somit ist die Frage ausgerichtet auf eine Antwort, die nicht zu finden ist in irgendeiner Feststellung, sondern diese Frage nach dem Men-

schen ist zugleich eine Frage nach dem Maßstab, Gesetz, Regel, der sich der Mensch als ein wissender stellt.

Hinter der Frage: Was ist das Wissen? verbirgt sich ein ganz anderer Anspruch, verbirgt sich im Grund ein ganz bestimmter Angriff des Fragenden auf den befragten Menschen selbst, nämlich ein Angriff auf den Menschen, sofern er beharrt in der Geläufigkeit seiner Ansichten und Meinungen. Dieses Angreifen auf den Menschen ist aber nichts anderes als das Wesen der Philosophie.

Damit ist methodisch vorhergesagt, daß die Antwort nicht besteht in der Aufzählung von Momenten, sondern daß die Antwort sich nur herausstellt im Verlauf einer Auseinandersetzung, eines Kampfes, innerhalb dessen ganz bestimmte Grundstellungen des Menschen sich ergeben.

Deshalb gerade hat dieser Dialog den eigentümlichen *agonalen* Charakter. Es ist dies nicht ein bloßes Sichmessen im Sinne des Rechtbehaltens, sondern der Charakter besteht darin, daß die Gegner sich immer mehr gegenseitig in die höchstmögliche *Schärfe des Fragens* hineinfragen.

So endet der Dialog schließlich, ohne Antwort zu geben. Die Antwort liegt aber gerade in der *Auseinandersetzung*; nicht in irgendeinem glatten Satz, der am Schluß die Definition gibt. Die Antwort ist so *ungeheuer*, daß bis heute die Philosophen den wesentlichen Gehalt nicht ausgeschöpft haben, nicht einmal die Frage aufgegriffen haben.

Das setzt voraus, wie bei allen geschichtlichen Auslegungen, daß die Auslegenden selbst das Wesen der Dinge, nach dem sie fragen, in sich selbst erfahren und in sich geklärt haben. Erst dann pflegen einem die Augen aufzugehen.

Wir wollen nun versuchen, in den Hauptzügen diesen Platonischen Ansatz nach dem Wesen der Unwahrheit zu erläutern, denn mit dieser Erledigung haben wir das Gesamtproblem bewältigt.

## § 32. Grundsätzliches zum griechischen Erkenntnis-Begriff

a) Zur Begründung des Umwegs über die griechische Philosophie<sup>1</sup>

Wir haben in der vorigen Stunde die Frage nach dem Wesen der Wahrheit grundsätzlich erweitert, indem wir die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit stellten. Diese Frage ist, wenn man sich den ursprünglichen griechischen Wortbegriff (ἀ-λήθεια) klar gemacht hat, unumgänglich, denn Unverborgenheit hat in sich den Bezug auf Verborgenheit.

Das griechische Wort *ψεῦδος* hat die Bedeutung von Verstellung, Verdeckung, Schein, Falschheit. So ist denn auch von Anfang an die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit mit aufgetaucht. Es hat jedoch Jahrhunderte gedauert, bis man die Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen Wahrheit und Unwahrheit sah und stellte.

Wir wollen die Frage nach der Unwahrheit in derselben Richtung beantworten wie die Frage nach der Wahrheit; wir wollen uns die Frage an der *griechischen* Fragestellung vergegenwärtigen, und zwar an der Platons. Unsere Leitfrage haben wir mit der griechischen Philosophie durchgeführt.

Warum denn der Umweg über die Griechen? Warum können wir die Frage nicht einfach aus der heutigen Not heraus beantworten? Wir machen diesen Umweg, weil die Antwort abhängig ist von der Art der Fragestellung selbst. Die *Antwort* entspricht immer der Reichweite und Tiefe des *Fragens*. Die Reichweite hängt ab von der Ursprünglichkeit und Wesentlichkeit eines Volkes, das sie stellt.

Weil die Frage heute überhaupt nicht mehr als eine *wesentliche* Frage gestellt wird, verkümmert ist in Gelehrtenangelegenheit, hat sie ihre Größe verloren. Darum ist es von grundsätzlicher Bedeutung, die Frage erst wieder in die rechte Größe und Schärfe zu

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Wiederholung zu Beginn der Vorlesungsstunde am 20.2.1934.

bringen, um Maßstäbe dafür zu bekommen, was die Frage bedeutet. Hätten wir diese Maßstäbe, dann würden wir nicht vor der Frage der Wissenschaften stehen, die heute ausgeliefert ist dem Gerede und Geschreibe, in das jeder Zeitungsschreiber sich einmischen darf, dann wäre solche Barbarei nicht möglich.

Wir wollen uns umerziehen zu einem wirklichen Ernst. Deshalb machen wir den *Umweg*. Die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit wollen wir genau so ansehen wie die Frage nach dem Wesen der Wahrheit.

Die griechische Wortbezeichnung für Unwahrheit ist *ψεῦδος*. Wir bemerken 1. einen völlig anderen Stamm des Wortes entsprechend einer anderen Grunderfahrung: der Verhüllung, des Verdrehens (Verdrängung). 2. Unser Begriff Wahrheit hat einen positiven Charakter, der griechische ist negativ (*ἀλήθεια*).

Trotzdem stehen sich bei den Griechen beide Worte als *Gegenworte* einander gegenüber. Dies ist nur möglich, weil die Bedeutung beider Worte sich alsbald abschwächte.

*ψεῦδος* (uns bekannt in dem Fremdwort Pseudonym) bedeutet *Falschheit*, aber nicht nur, wie wir oft verstehen, als Unrichtigkeit, sondern in dem Sinne, wenn wir sprechen von »falschen Menschen«. Wir meinen nicht »unrichtiger Mensch«, Mensch, dessen Verhalten der Regel nicht entspricht; das braucht deshalb kein falscher Mensch zu sein. Dieses Verdrehen des Tatbestandes, Hinkehren einer Seite, hinter der der Tatbestand anders ist, das ist das Wesen des *ψεῦδος*. Verschärft wird diese Bedeutung dadurch, daß die Seite, die zugekehrt wird, der Anschein, so ist, daß hinter ihm überhaupt gar nichts steht. So gewinnt *ψεῦδος* die Bedeutung von *nichtig, eitel*.

*ψεῦδεσθαι*: 1. Nichtzureichen [?], 2. so reden, daß zwar etwas gesagt wird, aber durch das Gesagte gerade das verdeckt wird, was gemeint ist.

Diese Grundbedeutung hat sich so erweitert, daß sie schließlich Herr wurde über *ψεῦδος* als Gegenbegriff zu *ἀλήθεια*. Letzterer ist vollständig aus dem Erfahrungsbereich des Abendlandes verschwunden.



b) Die Weite und die Grundbedeutung des griechischen Erkenntnis-Begriffs und das Aufkommen der Frage nach der Unwahrheit

*Übergang zur Sache.* Wir wollen auch diese Frage, was nun die Unwahrheit sei, entwickeln aus einem Text des Platon, aus der Fragestellung im »Theätet« heraus; nicht der Kongruenz mit unseren früheren Ausführungen wegen, sondern weil Platon im »Theätet« die Frage nach dem Wesen des *ψεῦδος* in der Tat zum ersten Mal in grundsätzlichem Sinne stellt.

Dabei ist zu beachten, daß diese Frage doch schon in der vorplatonischen Zeit im wesentlichen vorbereitet war. Die Frage nach der Wahrheit bringt mit sich die Frage nach der Unwahrheit, aber diese Verkuppelung bedeutet noch *keine Wesenseinsicht*. Im Gegenteil, in den Anfängen der griechischen Philosophie bestand eine *Grundschwierigkeit*, überhaupt das Wesen des Scheins, des Nichtigen, des Falschen zu begreifen. Diese Schwierigkeit gründet in dem Grundsatz: Das Seiende *ist*, das Nichtseiende *ist nicht*.

Wenn nun der Irrtum als das Falsche und das Nichtige ein Negatives ist und das Nichtseiende nicht sein kann, so kann es keinen Irrtum und keine Falschheit geben. Dem steht aber gegenüber, daß die Falschheit, die Lüge, eine Macht im Dasein des Menschen bedeutet. Gegenüber stehen die *Macht der Unwahrheit* und das *Nicht-Sein des Nichtigen*, das überhaupt nicht *ist*.

Es war daher ein wesentlicher Schritt in der Philosophie, diese Frage überhaupt zu begreifen und zu entfalten, wie es zu verstehen sei, daß dasjenige, was in sich nichtig ist, wie das Falsche, das Irrige, wie das trotzdem sein könne und seine Macht entfalten dürfe.

Diese Frage hat dazu geführt, die Frage nach dem Wesen des *Seins* einer wesentlichen Wandlung zu unterwerfen. Es wurde erkannt, daß auch das Nichtseiende, das Nichtige, *ist*. Es muß aber auch gesagt werden, *wie* es ist. Das verlangt eine Verwandlung des Wesens des Seins, die aber nur im ersten Anlauf vollzogen wurde. Und dabei ist es bis heute geblieben.

Die Frage nach der *Unwahrheit* ist keine beliebige Frage. Es handelt sich auch nicht nur um den Gegenbegriff der Wahrheit. Sie stellt uns in die *Grundfrage alles Philosophierens* und aller Erkenntnisse hinein. Wir wollen sehen, auf welchem Wege die Frage von *Platon* gestellt und entfaltet ist.

Wir können uns die Frage auch so näher bringen, daß wir sagen: Gibt es den Irrtum, weil der Mensch in die Irre geht und weil diese Irre gleichsam irgendwo an sich besteht, oder gibt es diese Irre nur, weil der Mensch irrt, und irrt er nur, weil der Mensch im Grunde seines Seins ein Irrer ist? Bei den Griechen gelangt die Frage allerdings nicht bis zu dieser Stufe.

Wir fragen zunächst in der Richtung Platons: Wohin gehört das Falsche als das Nichtseiende und Nichttote, und wie ist solches überhaupt möglich? Dazu ist notwendig, das Gespräch in seinen Grundzügen sich klar zu machen, im Verlauf dessen Platon auf das kommt, d. h. die Leitfrage dieses Gesprächs zu umgrenzen und dann den Gang seiner Fragestellung und ihre Entwicklung bis zu der Stelle zu verfolgen, wo innerhalb der Frage nach der *ἐπιστήμη* die Frage nach dem *ψεύδος* auftaucht.

Damit erfolgt die Feststellung, auf welchem Boden und in welchem Raum diese Frage für die Griechen sich ergibt. 1. entwickeln wir die Leitfrage bis zu der Stelle, wo die Frage nach dem *ψεύδος* auftaucht; 2. haben wir die Frage nach dem *ψεύδος* und ihre Behandlung in den Grundzügen uns näher zu bringen.

Die Leitfrage lautet: *τί ἐστὶν ἐπιστήμη*? Was ist das Wissen? Diese Frage meint nicht: Was ist die Wissenschaft? Und es handelt sich nicht um Wissenschaftslehre und Wissenschaftstheorie, sondern um die Frage nach dem Wesen des Wissens in einem ganz weiten und ursprünglichen Sinne (d. h. im griechischen Sinne).

*ἐπίστασθαι* bedeutet: einer Sache vorstehen, vor einer Sache stehen, über ihr stehen, ihr gewachsen sein, in ihr sich auskennen. Gleichzeitig wird mit *ἐπιστήμη* auch das Wort *τέχνη* gebraucht, das Stammwort für unsere Technik, irrtümlich mit Kunst übersetzt. *τέχνη* ist nicht Art und Weise des Verfertigen,

sondern ein Erkenntnisbegriff, des Erkennens, Wissens, Sichauskennens, Imstandeseins etwas zu gestalten, herzustellen.

Für die Griechen ist auch die Kunst ein Wissen, eine Verwirklichung von Wahrheit, eine Offenbarung des Seienden selbst, des Seienden, was bisher noch nicht erkannt war. Die Kunst war die Grundform der Entdeckung der Wirklichkeit. Erst durch Gestaltung heraus lernt der Mensch die Größe des Seins.

Bei den Griechen hat das Wort Wissen die ganz weite Bedeutung jeder Art von Sichauskennen, nicht nur das Wissen, das man später das theoretische Wissen genannt hat. Wissen besagt das Fußfassen und Standhalten in der Offenbarkeit der Dinge und ihres Geschehens.

Erst bei *Aristoteles* hat sich eine Trennung zwischen ἐπιστήμη und τέχνη vollzogen, aber so, daß auch hier noch die Grundbedeutung von Wissen festgehalten wird. ἐπιστήμη ist Wissen und Kennen eines bestimmten Sachgebietes. τέχνη ist Wissen, das zugeordnet ist dem handwerklichen und sonstigen Hergestellten.

Nach diesem Wissen (im weiten Sinne) wird gefragt in der Frage τί ἐστὶν ἐπιστήμη. τί ἐστὶν, was etwas sei, nennen wir die Wesensfrage. In der Frage nach dem Wesen, was etwas sei, sind wir ausgerichtet zu erfahren, was einem Gegenstand *als solchem* zugehört. Was ist ein Haus? Was gehört zu einem Ding wie ein Haus? Die Antwort soll herausbringen, was zu einem jeden Ding gehört, was im allgemeinen zu einer Sache gehört, der allgemeine Begriff, der ausgrenzt, was im allgemeinen zu einem Ding gehört.

Wenn ich aber nun frage nach dem Wesen Friedrichs des Großen, dieses Seienden, das es nur einmal gegeben hat und nur einmal geben wird, so kann dies kein Allgemeinbegriff sein. Es kann das Wesen einer Sache nicht in dem gefunden werden, was allgemein zu ihr gehört, sondern Allgemeinbestimmungen sind nur Folgebestimmungen eines wesentlichen Gehaltes. Ich suche nicht an ihr vorfindliche allgemeine Bestimmungen, sondern was *diese* Sache *ermöglicht*, die *innere Möglichkeit* einer Sache.

Ich frage weiter nach dem *Grund* der inneren Möglichkeit und

damit nach dem *eigentlichen* Wesen, frage nach der inneren Möglichkeit dessen, was wir so Wissen nennen. Diese Frage: Was ist das Wissen? muß jeder heute bis in das Letzte durchdacht haben, der sich daran macht, mitzureden in der Frage nach dem Wesen der Wissenschaft.

Der Gang der Frage hat folgenden Charakter. Es werden eine Reihe von Antworten auf diese Frage vorgelegt, die immer wieder als unzureichend zurückgewiesen werden. Am Ende geht der Dialog negativ aus, bleibt ergebnislos. Das Ergebnis ist aber nicht das, was am Ende steht, sondern ist der *Gang des Fragens selbst*. Dieser Gang ist immer auch der Weg (das Wesen) jeder Philosophie.

Der *Vollzug* des Fragens und des Aushaltens *im* Fragen ist es, durch das das Wesen der Dinge sich eröffnet; jede Antwort verdirbt die Frage. Nur in der *Frage* ist erkenntnismögliche Wahrheit möglich und da.

Deshalb müssen wir uns darauf einrichten, daß es sich hier um eine Philosophie handelt und nicht um eine Geschichtenerzählung. Hinter den *Abweisungen* der Antworten *steckt* in der Tat eine *Antwort*.

## ZWEITES KAPITEL

### Die Antworten des Theätet auf die Frage nach dem Wesen des Wissens und ihre Abweisungen

§ 33. *Die erste Antwort: ἐπιστήμη ist αἴσθησις.  
Kritische Begrenzung des Wesens der Wahrnehmung*

a) αἴσθησις als Grundform des vernehmenden Begegnenlassens.  
Die bestimmte, aber begrenzte Offenbarkeit der αἴσθησις

Τί ἐστὶν ἐπιστήμη? ist die Leitfrage des Dialogs »Theätet«. Die *erste Antwort* lautet: ἐπιστήμη = αἴσθησις, Wissen ist Wahrnehmen, Wahrnehmung. Diese Antwort wird nachher abgewiesen. Zunächst fragen wir aber, warum gerade diese Antwort gegeben wird und warum *diese* Antwort als *erste* gegeben wird.

Die Voraussetzung dürfen wir machen, daß in den Gesprächen nicht beliebig hin und her geschwätzt wird, sondern daß die Reihenfolge sich aus Gründen eines ursprünglichen Verstehens und Miteinandersprechens entfaltet.

*Warum gerade diese Antwort?* Man kann sich ja etwa aus den Lehrbüchern der Psychologie erinnern, daß die Wahrnehmung (αἴσθησις) das untere Erkenntnisvermögen sei gegenüber einem oberen. Es handelt sich aber nicht darum, auch nicht darum, daß Platon den *Protagoras* und den Sensualismus widerlegen wolle. Er will nicht widerlegen, sondern er will die Sache herausstellen.

Der Grund ist bei Platon wesentlicher und tiefer, liegt in dem Zusammenhang zwischen dem, was ἐπιστήμη tatsächlich ist, und dem, was für die Griechen αἴσθησις bedeutet. Daß diese Antwort nicht beliebig ist, können wir daraus erkennen, daß *Aristoteles* dort, wo er die höchste Art des Erkennens, den νοῦς, kennzeich-

nen will, dieses Vernehmen kennzeichnet als *αἴσθησις* *τις*. Dabei meint er doch nicht, daß etwa die Wesenszusammenhänge des Sittlichen oder aller Geschichtlichkeit des Seins mit der Nase gerochen oder mit den Ohren gehört werden können, sondern *αἴσθησις* in der eigentlichen Bedeutung Wahrnehmen wird *des-halb* wie von selbst zuerst in Anspruch genommen für das Wesen des Wissens, weil das Wahrnehmen und Wahrgenommenwerden bei den Griechen so viel bedeutet wie *φαίνεται*: es zeigt sich dies, es zeigt sich etwas, ist dasselbe wie: es wird etwas wahrgenommen.

»Es zeigt sich etwas« versteht der Grieche in der Richtung: es *präsentiert* sich, es gibt sich in seiner *Anwesenheit* und wird in dieser *offenbar*. Das Wahrgenommenwerden, daß die Dinge in den Erfahrungsbereich treten, ist das Geschehnis, daß die Dinge zum Vorschein kommen, in die Offenbarkeit kommen, sich zeigen, erscheinen. Wir dürfen es nicht verderben zu einer Bedeutung, in der wir an Ohren, Nasen usw. denken. Es hat die Bedeutung des offenbar heraustretenden *Sichzeigens*.

Auch *φαντασία* hat *diese* Bedeutung und nicht, wie später, die des Eingebildeten, bloß Vorgestellten, sondern das Sichtbarwerden, das Sichzeigen eines Seienden, wie es ist. Platon sagt: *φαντασία* und Wahrnehmung ist dasselbe, dasselbe Geschehnis wie das Wahrgenommenwerden. Wenn man sich im Verständnissbereich einer »Erkenntnistheorie« ausspricht, ist es der reine Sinn, daß *φαντασία* ein bloß Gedachtes, nicht dasselbe Geschehnis wie das Wahrgenommene ist.

Im Wahrgenommenwerden geschieht Offenbarkeit der Dinge, unmittelbares alltägliches Erfahren. Das hat dazu geführt, in der Frage, was das Wissen sei, die Antwort zu geben: Wissen ist Wahrnehmung.

Wie entspricht dies der Grundbedeutung des Wissens: sich auf eine Sache verstehen, einer Sache vorstehen? Dadurch, daß ich einer Sache gewachsen bin, ist sie mir im Griff, ist sie im Bereich meiner Verfügung, ist mir offen. Trotzdem diese Antwort im Grunde berechtigt ist, trotzdem wird sie abgewiesen, nicht des-

halb, weil sie schlechthin falsch ist, den Tatbestand nicht trifft, sondern weil sie *unzureichend* ist.

Es trifft zu, daß es sich beim Wissen um so etwas handelt wie Offenbarkeit, aber Wissen als Stehen in der Offenbarkeit im Sinne der Wahrheit ist *mehr*. Wahrheit ist nicht einfach nur Offenbarkeit, sondern Offenbarkeit und Unverborgenheit von *Seiendem*.

Wir können uns den Unterschied an einem Beispiel klarmachen. Ein Stein, der am Boden liegt, steht zwar in räumlichem Zusammenhang mit dem Boden, indem er auf ihm liegt; aber für den Stein ist der Boden, auf dem er liegt, nicht gegeben. Der Boden begegnet nicht dem Stein, ist ihm nicht zugänglich. Anders beim Hund, der auf dem Boden läuft. Für den ist der Boden spürbar in seinen Pfoten. Es ist ihm etwas gegeben. Aber *was* ihm gegeben ist, ist ihm nicht (als Straße, heiße Platte usw.) zugänglich, nicht offenbar. Es ist etwas offenbar, das Verhältnis von Hund und Boden, aber nicht als ein Seiendes, das so und so ist und als das und das verstanden wird. Es liegt eine Offenbarkeit vor, aber keine Offenbarkeit des *Seienden*.

Platon sucht zu zeigen, daß die *αἴσθησις* in gewisser Weise zum Wissen und Wißbaren zugehört, daß aber gleichwohl etwas Wesentliches fehlt.

b) Das Ungenügen der *αἴσθησις* in der Unterscheidung  
der mannigfaltigen Bereiche des Wahrgenommenen  
und ihrer Seinscharaktere

Wir sind in der vorigen Stunde<sup>1</sup> ausgegangen von der Wortbedeutung von *ψεῦδος* und übergegangen zu der Frage, was nun diese Unwahrheit sei. An welcher Stelle des Dialogs »Theätet« setzt die Frage nach dem *ψεῦδος* ein? Indem wir den Ort hierfür bestimmen, bestimmen wir im voraus den Horizont, in dem die Frage gestellt ist.

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Wiederholung zu Beginn der Vorlesungsstunde am 22.2.1934.

Die *Leitfrage* des Dialogs war: Was ist Wissen? *Wissen* in ganz weitem Sinn, gemäß dem es jede menschliche Verhaltensweise erleuchtet, hebt, trägt und führt. Die Mannigfaltigkeit, in der Wissen erfahren wird, hat gerade die Frage nach der *Einheit* hervorgerufen. Es handelt sich nicht um die Sonderfrage, was Wissenschaft sei. Diese Frage ist nur beiläufig entfaltet.

Zwei Grundbegriffe und Grundworte gehen bei den Griechen zusammen: ἐπιστήμη und τέχνη. Dies Zusammengehen legt Zeugnis dafür ab, daß Wissen nicht als Wissenschaft genommen ist, sondern als Sichauskennen. Wissenschaft ist nur eine ganz bestimmte Art von Wissen, hat ganz bestimmte Grenzen. Mit der Verwischung dieser Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft kam es, daß die *Wissensfrage* für uns verunstaltet wurde und heute ganz verloren ist.

Diese *Leitfrage*, was das Wissen sei, wird durch verschiedene Antworten hindurch geklärt, ohne daß eine dieser Antworten als endgültig festgehalten wird.

Warum erfolgt als erste Antwort der Satz: Wissen (ἐπιστήμη) = Wahrnehmung (αἴσθησις)? Wissen bedeutet das Fußfassen (ἐπίστημι), Standhalten innerhalb der Offenbarkeit des Seienden als des allererst zu Enthüllenden. Inwiefern entspricht dieser Grundauffassung von ἐπιστήμη die αἴσθησις?

αἴσθησις = Wahrnehmen ist das Eintreten in eine *bestimmte* Offenbarkeit. Die Antwort ἐπιστήμη = αἴσθησις ist auf der Hand liegend, weil αἴσθησις uns *unmittelbar* begegnet, weil sie die Grundform ist, in der für uns die Dinge allernächst *da* sind. Aus der ursprünglichen Erfahrung und aus dem Grundcharakter des Seins heraus mußte diese erste Antwort fallen.

Im Wahrgenommenwerden liegt eine bestimmte Offenbarkeit, die Platon mit φαίνεται ausdrückt = zeigt sich, begegnet. Mit dieser Kennzeichnung des Wahrnehmens als Offenbarkeit ist noch nicht ohne weiteres gesetzt, was Wissen sei: das Stehen in der Wahrheit (ἐπίστασθαι) und Unwahrheit des Seienden.

Wir besprachen erläuternd das Verhältnis eines Steines, eines Tieres, eines Menschen zum Boden. Für den Stein ist der Boden



nicht offenbar; für das Tier schon so, indem er es bedrängt, ohne daß das Tier den Boden als Boden zu erfahren vermöchte. Der Mensch aber vermag unmittelbar zu erfahren, wo, wie und worauf wir stehen, er hat eine Erfahrung dessen, was da uns trägt und wie es beschaffen ist.

Diese erste Antwort: Wissen ist Wahrnehmung und Wahrgenommenwerden, wird zurückgewiesen, weil zwar durch das Wahrgenommenwerden eine *gewisse* Offenbarkeit sich vollzieht, aber diese Offenbarkeit ist noch nicht in sich Offenbarkeit des *Seienden als solchen*. Es ist in gewissem Sinn die *αἴσθησις* notwendig, *damit* uns etwas *begegnet*, aber Wahrnehmung und Wahrgenommenwerden reicht noch nicht zu, damit uns Offenbarkeit gleich Wahrheit eines *Seienden* sei.

Platon zeigt nun, daß uns Wahrnehmung der Dinge *mehr* ist als bloßes Begegnen der Dinge. Wenn ich zum Fenster hinausschaue und den Gesang eines Vogels höre, dabei aber auch die Laubfarbe des Baumes sehe, so kann ich beides in unmittelbarem Erfahren vernehmen. Ich erfahre die Färbung der Blätter und den Gesang des Vogels, kann beides unmittelbar als *Verschiedenes* unterscheiden.

Wenn ich beide erfahre (Gesang und Laubfarbe) als nicht dasselbe, ergibt sich die Frage: Auf Grund wovon ist eine *solche* Erfahrung dieses gegebenen Bereiches möglich? Die Färbung kann ich sehen, den Gesang kann ich hören, aber den *Unterschied*, daß der Gesang unterschieden ist von der Färbung, kann ich weder sehen noch hören. Ich kann weder sehen noch hören und doch unmittelbar vernehmen die *Andersheit* beider.

Daraus geht hervor, daß im unmittelbaren Vernehmen der Mannigfaltigkeit in das bloß gegebene Sein eine Erfahrungsart hineinkommt, die nicht in der *αἴσθησις* aufgeht. Was ist das, was über das *bloße* Vernehmen hinaus beteiligt ist, daß uns das *Verschiedensein* in eins erfahrbar wird?

c) Die Seele als das einende und offenhaltende Verhältnis  
zum Seienden

Man antwortet gewöhnlich: das Denken! Doch ist dies noch keine Antwort, die doch erst in Frage steht. Platon spricht zwar von der διάνοια (aus νοῦς und διά), was man mit Denken zu übersetzen pflegt. διάνοια = etwas Vorgegebenes durchlaufen, darunter hindurchgehen, indem ich es durchvernehme nach allen Richtungen, nach dem, wie es ist und was es ist.

Es ist dies erst eine Behauptung dessen, was uns das Gegebene über die αἴσθησις hinaus zugänglich macht. Platon sagt vorsichtig und klar: Es muß über das bloße Begegnenlassen von etwas solches geschehen, wodurch wir dieses Begegnende *als ein Seiendes* vernehmen dergestalt, daß wir von *uns* aus selbst das Gegebene erfassen.

Die Seele, das Wesen des Menschen, muß selbst, für sich selbst, von sich her und für sich, sich zu schaffen machen im Umkreis des und in Bezug auf das Seiende: ἡ ψυχὴ, ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματεύεται περὶ τὰ ὄντα (187 a 5 sq.). Nicht das bloße Hinnehmen durch die Sinne; ein Sichzuschaffenmachen des Menschen mit dem, was ihm begegnet, mit dem Hingenommenen.

Wir haben ein Doppeltes: 1. ein Vernehmen, 2. dieses Sichzuschaffen-machen. Daraus ist ersichtlich, daß offenbar beides, und zwar beides in seiner Einheit begriffen werden muß, um eine Antwort auf die Frage nach der ἐπιστήμη zu fordern, in der das Seiende *als* Seiendes offenbar sein soll.

Die erste Antwort (ἐπιστήμη = αἴσθησις) ist nicht schlechterdings falsch; sie gibt die positiv bestimmte *Bedingung* der Möglichkeit des Seienden – aber sie ist *unzureichend*.

§ 34. Die zweite Antwort: *ἐπιστήμη* ist *δόξα*

a) Der Doppelsinn von *δόξα* als Ansicht: Anblick und Meinung

Mit Rücksicht auf die so entwickelte Antwort wird die Frage: Was ist das Wissen? erneut gestellt. Die *zweite* Antwort lautet: Wissen ist *δοξάζειν*, *δόξα*. Wir können das Wort zunächst mit Meinung übersetzen. Diese Übersetzung ist aber unvollständig.

Wir stellen die Frage: *Warum* wird jetzt *diese* Antwort gegeben? Wir können es entnehmen aus dem, was die Griechen bei dem Wort *δόξα* aus seinem *ursprünglichen* Gehalt heraus sich denken. *δόξα* – *δοκέω* = ich zeige mich anderen, ich zeige mich auch mir selbst; noch besser, wie wir im Deutschen sagen: ich komme mir vor, der und der kommt mir merkwürdig vor. Ich selbst kann mir so und so vorkommen, einen bestimmten Anblick bieten, so und so aussehen.

Diese Grundbedeutung des griechischen Wortes *δόξα* läßt sich ohne weiteres aus beliebig vielen Stellen belegen. Wir wollen eine Stelle aus unserem Dialog (143 e 4 sqq.) beibringen. Zu Anfang des Gesprächs fordert Sokrates den Theodoros auf, er solle ihm aus der Athenischen Jugend einen vielversprechenden Menschen nennen, damit er ihn in das philosophische Gespräch nehmen könne. Theodoros sagt darauf: Ich kenne zwar einen solchen, und wenn er schön wäre, würde ich mich scheuen, ihn zu nennen, damit ich auch nicht vor irgendjemand den Anschein erwecke (so vorkomme), als hege ich eine Leidenschaft für ihn: *μὴ καὶ τῷ δόξῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ αὐτοῦ εἶναι* (143 e 7). Dieses Vorkommen von demjenigen, daß er so und so oder anders ist, hat Schleiermacher übersetzt: »damit nicht jemand von mir meint« (WW II, 1, 3. Aufl. 1836, S. 132).

Hier finden wir dasselbe Grundverhältnis von Sprache und Wortbegriff, das wir im Gegenbegriff von Wahrheit kennenlernten bei *λανθάνω*<sup>1</sup>. Der Deutsche faßt immer vom anderen her auf (einer meint), der Grieche von sich aus: *δοκέω*, *λανθάνω*.

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. oben S. 229 f.

Ein Beispiel aus *Homer*, *Odyssee* VIII, 93, wo Odysseus sagt: Er bleibe vor allen anderen verborgen als ein Tränen Vergießender.<sup>2</sup> Ein Mensch also bleibt in einer gewissen Verborgenheit. Wir sagen nicht: Er blieb allen Anderen verborgen. Wir sagen: Er vergoß Tränen, ohne daß einer von den Anderen es merkte. Wir sprechen vom auffassenden Anderen her.

Das sind ganz klare Beweise für die ungeheure Macht, die die ἀλήθεια in der griechischen Daseinserfahrung hatte. Es ist die Grundaufgabe, bevor wir in die Auseinandersetzung mit den Griechen treten, daß wir ein ganz klares Wissen darüber haben, wie sie zum Seienden standen.

In diese Grundbedeutungen gehört auch das Wort δόξα: ich komme vor, das, was vorkommt, nämlich Anderen so und so, das sich zeigt, der Anblick, das Aussehen von etwas, das *Ansehen*, worin etwas, eine Leistung, ein Mensch steht, auch Ruhm. δόξα θεοῦ im Neuen Testament = die Herrlichkeit Gottes. Aber das Entscheidende ist diese Bedeutung von δόξα: das so und so *Aussehen*, in der *Angesehenheit* stehen.

Diese Bedeutung geht nun zusammen mit einer *zweiten*. Die zweite fassen wir in gewissem Sinne mit *Meinen*, *Meinung*. Damit kommt eine *Doppelbedeutung* zu Tage. Wir kennen diese Doppelbedeutung, wenn wir δόξα übersetzen mit *Ansicht*. Ansichtspostkarte meint eine Karte, die ein Bild, eine Ansicht zeigt, Ansicht im objektiven Sinne; sie zeigt das Ansehen einer Landschaft so, wie sie vorkommt. Ansicht im objektiven Sinne einer Mannigfaltigkeit der Gegenstände. Wir gebrauchen das Wort Ansicht aber auch in der Bedeutung: Ich bin der Ansicht. Die Karte hat keine Meinung, bietet einen Anblick. Es besteht also der Doppelsinn: 1. als Charakter des Dinges, Anblick, 2. im Sinne des Meinens, so und so Denkens. Dieser doppelte Charakter schwingt bei den Griechen von vornherein immer mit, ist begründet in dem, was das Wort meint.

Aus dieser Klärung der Grundbedeutung von δόξα und

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: ... ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων .

δοξάζειν können wir schon entnehmen, warum die zweite Antwort so lauten muß.

b) Die scheinbare Eignung der δόξα als ἐπιστήμη:  
ihr Doppelcharakter entspricht αἴσθησις und διάνοια

Zum Erfahren eines Seienden gehört (bei den Griechen) 1. daß das Seiende irgendwie *begegnet*, gehört aber auch 2. eine Art und Weise der *Erfassung* von *uns* aus. Beides scheint erfüllt zu sein in der δόξα. 1. Färbung des Blattes, Gesang des Vogels, mir gegeben durch Gesicht und Gehör. Es gehört dazu 2. das Erfassen beider als Verschiedenes; so und so darüber denken, eine Ansicht haben darüber.

Es genügt dieser Forderung, die an eine Erfahrung gestellt werden muß, wenn sie Seiendes als Seiendes gibt, der *zweifache Charakter* von δόξα. Die erste Bedeutung von δόξα entspricht der αἴσθησις (φαίνεται), die zweite der διάνοια.

Auch an anderem Ort zeigt sich bei Platon, daß die Grundbedeutung und die Grunderkenntnis der Menschen die δόξα ist, obwohl Platon selbst diese Bedeutung von δόξα und ihre eigentümliche Verklammerung gar nicht entwickelt, auch gar nicht sieht in dieser Nebeneinanderstellung, wohl aber in dieser ganzen Unruhe der Doppeldeutigkeit sich befindet und bewegt.

c) Die mehrfache Doppeldeutigkeit der δόξα.

Der Zwiespalt von Erscheinen-lassen und Verdrehen:  
das Auftauchen des ψεύδος in der Frage nach dem Wesen  
des Wissens

Sofort nachdem die zweite Antwort gefallen ist, stellt sich ein Weiteres ein. Etwas, was einen Anblick bereitet, so und so erscheint, kann gerade, indem es erscheint, einen *Anschein* erwecken. Darin (in dem Anschein) liegt die Möglichkeit, daß das, was sich *zeigt*, dasjenige, was dahinter ist, *verbirgt*.

Demgemäß kann die δόξα als Meinung eine Ansicht über etwas haben, was dem Gegenstand entspricht, sie kann aber auch

als Ansicht den Gegenstand verhüllen. Jede dieser *doppeldeutigen* Bedeutungen kann ihrerseits den Gegenstand so *treffen*, wie er ist, oder ihn *verstellen*.

Es kommt zu einer Doppeldeutigkeit hinzu die wesenhafte *Zwiespältigkeit* des Phänomens zwischen *unserem* Wort *Ansicht*: kann stimmen, kann auch nicht stimmen, kann treffen oder kann verfehlen. Es gehört ein Spielraum, das eigentümliche Schwan-ken dazu, dem trotzdem eine Festigkeit entspricht, indem ich auf der Ansicht beharre, ohne daß ich beweisen kann, daß das, was ich in dieser Ansicht meine, wahr sei.

Dieser Doppelcharakter macht es, daß das Schwanken ebenso groß sein kann wie die dahinterstehende Entschlossenheit. Dieses macht den Sinn eines eigentlichen echten *Glaubens* aus. Die Möglichkeit: es könnte im Grunde so sein, es könnte auch anders sein, trotzdem das Festhalten: es ist so. Das ist das Charakteristische des Glaubens, ganz unabhängig vom Meinen im Sinne einer begründeten Erkenntnis.

Damit sind wir an der Stelle, wo das ψεύδος, das Unwahre, die Verdrehung, das Falsche auftaucht; und weil die δόξα *Ansicht* ist und in sich die Möglichkeit hat, einen *Schein* zu erwecken, gehört die Verdrehung dazu. Ansicht ist immer in Gefahr, bloße Ansicht, bloßer Schein zu sein, als bloßer Schein entlarvt zu werden. In dem Augenblick, wo die Wissensfrage auf die δόξα gestoßen ist, ist das Eingehen auf das ψεύδος notwendig.

Wir müssen jetzt ψεύδος in sich gesondert verfolgen und deshalb von dem Dialog abbiegen. Nur eine Merkwürdigkeit muß noch festgestellt werden, daß Platon nämlich, wo er eigentlich im Grunde abzielt auf die Frage: Was ist das Wissen?, bei der zweiten Antwort sich aufhält bei der Frage nach der *verkehrten Ansicht* (ψευδής δόξα).

Wenn schon die Ansicht (δόξα) etwas mit Wissen zu tun hat, ist es die *wahre* Meinung – sollte man meinen –, dann weiß ich die Sache. Es begegnet uns aber das Merkwürdige, daß Platon die δόξα ἀληθής nur ganz flüchtig behandelt, 200 b bis 201 c, während ψεύδος viel eingehender 187 c bis 200 behandelt wird.

Die Ausleger haben sich immer wieder darüber gewundert, warum Platon immer wieder die Falschheit so ausführlich behandelt. Es ist kein anderer Grund, als daß Platon bewußt auf ein fundamentales Problem der Philosophie überhaupt gestoßen ist.

Soviel ist klar: Die Frage nach dem *ψεῦδος* wird abgehandelt im Rahmen der Frage nach der *δόξα*. Diese gesamte Untersuchung über die verkehrte Ansicht (*δόξα ψευδής*), etwas Verkehrtes meinen, wird in der Voruntersuchung 187 d bis 191 und in der Hauptuntersuchung 192 bis 200 vorgelegt.

Die Voruntersuchung ist charakteristische Platonische Entwicklung des Problems. Sie geht nicht unmittelbar auf dieses Phänomen »falsche Meinung« ein, sondern sie sucht vielmehr die ganze Schwierigkeit und Wunderlichkeit zu entwickeln, die in dem Problem um »falsche Ansicht« besteht. Es gilt, diese ganze Wunderbarkeit, das *πέρας*, zu entfalten. Erst die Hauptuntersuchung sucht die Antwort positiv zu finden.

Wir sind durch die lange Entwicklung so vollkommen verbildet für die Einfachheit und Größe der ursprünglichen Frage, daß wir gar nicht nacherfahren können, wie die Griechen auf das Phänomen einer falschen Ansicht gestoßen sind. Wir können die Befremdlichkeit des Phänomens nicht mehr nachfühlen.

Das Phänomen des Falschen ist für die Griechen deshalb so verwunderlich, weil es zunächst innerhalb des Bereiches, den sie kennen, nicht unterzubringen ist.

Platon versucht nun in drei Beispielen zu zeigen, daß dieses Phänomen falscher Ansicht so wunderbar ist, daß wir sagen müssen: Das kann eigentlich nicht sein. Es wird in drei Gängen gezeigt: Es kann eine falsche Ansicht nicht geben.

Dem wird ebenso hart gegenübergestellt, daß es so etwas wie die *Macht des Irrtums*, der Verdrehung, des Falschen gibt. Platon erzwingt die Entscheidung. Was ist nun das Wahre? Müssen wir uns an die *Unmöglichkeit des Falschen* oder müssen wir uns daran halten, daß wir unter der *Macht des Tatbestandes des Falschen* stehen?

## DRITTES KAPITEL

### Die Frage nach der Möglichkeit der $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ $\delta\acute{o}\xi\alpha$

#### § 35. Vorbereitende Untersuchung:

#### *Unmöglichkeit des Phänomens der $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ $\delta\acute{o}\xi\alpha$*

##### a) Das Aufkommen des $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ in der Erörterung der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ als $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ <sup>1</sup>

Die zweite Antwort auf die Frage, was das Wissen sei, lautet: Wissen ist  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , Meinung, Ansicht. Wir suchten das Wort  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  in seiner Grundbedeutung herauszustellen und stießen auf eine eigentümliche *Doppeldeutigkeit*.

Wir faßten diese Doppeldeutigkeit in dem deutschen Wort *Ansicht*, welches einmal den Sinn hat wie in Ansichtskarte: den Anblick, den etwas bietet, und zweitens auch so viel bedeutet wie: Ich bin der Ansicht, bin der Meinung. Beide Bedeutungen liegen in dem einen Wort  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  und schwingen durcheinander.

Auf Grund *dieser* Doppeldeutigkeit ist eine *weitere* Bedeutungsspaltung ermöglicht. Ansicht kann eine positive Kraft sein, sie kann *treffend* sein, kann aber auch das Aussehen *verfehlen*; sie kann das Ding so geben, wie es ist, oder aber sie kann auch nur ein bloßes Aussehen im Sinne von Schein gewähren, sie kann bloße Ansicht, bloße Meinung sein.

Es galt, diese Grundbedeutung von  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  zu erläutern, weil bei Platon in der Besprechung, ob  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  das Wesen des Wissens ausmache, die Frage auftrat nach der  $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$   $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , dem  $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ , dem Falschen, der Unwahrheit. Der Ort des Auftretens des  $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$  ist bei Platon gleichsam festgelegt. Wir beschränken uns bei unserer Betrachtung auf die  $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$   $\delta\acute{o}\xi\alpha$ .

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Wiederholung zu Beginn der Vorlesungsstunde am 27.2.1934.



Obgleich diese Untersuchung über die falsche Meinung eigentlich nicht unmittelbar für die Frage nach dem Wesen des Wissens in Betracht kommt, so hat doch Platon merkwürdigerweise, im Unterschied zur Behandlung der wahren Meinung, die falsche Meinung weit ausführlicher behandelt. Das deutet darauf hin, daß dahinter ein *grundsätzliches Problem* steckt.

b) Der Gesichtskreis der Voruntersuchung  
als Vorentscheid über die Unmöglichkeit des Phänomens

Die *Voruntersuchung* über die Frage nach der falschen Meinung soll gemäß dem derzeitigen Stand des philosophischen Fragens die *Unmöglichkeit* von so etwas wie *einer falschen Meinung* darstellen. Die Unmöglichkeit wird dargetan auf Grund von alten Sätzen, die bisher für die griechische Philosophie galten. Dies ist kurz zu verfolgen.

Wir wollen also zuvor die Frage festlegen: Ist *überhaupt* so etwas wie eine falsche Ansicht möglich? Um die Erörterung nicht im Abstrakten liegen zu lassen, wollen wir ein Beispiel heranziehen, das innerhalb des Dialogs zur Sprache kommt (188 b 6 sqq.): Wenn einer in Athen einen auf ihn zukommenden Menschen, der in Wahrheit Theätet ist, für den Sokrates hält (in Wahrheit ist es aber Theätet), so ist diese falsche Ansicht, die ich von einem begegnenden Menschen habe (man beachte, daß Theätet wie auch Sokrates als Vergleichsmaß beide Stülpnasen und Klotzaugen hatten), nicht zufällig. Ich halte also den Theätet für Sokrates. Ich bewege mich über das Begegnende in einer falschen Ansicht.

Dies kann aber auf Grund von anerkannten philosophischen Leitsätzen der alten Philosophie nicht möglich sein. Der Nachweis erfolgt so:

α) Die Alternative von Kennen und Nicht-kennen

Gesetzt, ich sollte in einer solchen falschen Ansicht mich bewegen, so hätte ich dabei in gewisser Weise von dem Begegnenden

eine Kenntnis: Stülpnase, Klotzaugen; gleichzeitig aber, da ich ja Theätet für Sokrates halte, habe ich keine Kenntnis von dem Begegnenden. Also es wird verlangt, daß ich von derselben Sache (demselben Menschen) eine Kenntnis habe und keine Kenntnis habe. Es gibt aber bezüglich eines Gegenstandes doch keine andere Möglichkeit, als ihn entweder zu kennen oder nicht zu kennen.

Wir müßten also zugleich in Bezug auf denselben Gegenstand kennen und nicht kennen. Das ist aber unmöglich. Damit ist grundsätzlich erwiesen, daß so etwas wie falsche Ansicht nicht sein kann. Daß einer, indem er etwas kennt, eben dasselbe nicht kennt, oder daß einer, indem er etwas nicht kennt, von demselben eine Kenntnis hat, das ist aus Grundsatz nicht möglich.

Dies ist zwar aus den Grundsätzen heraus richtig entwickelt, widerspricht aber doch dem Tatbestand. Es steht die *Deduktion aus Grundsätzen gegen die Tatsachen*.

Der eigentliche Sinn der Überlegung ist der, damit zugleich anzuzeigen und zu verdeutlichen, was eigentlich zu diesem merkwürdigen, als Wunder bezeichneten Phänomen gehört, nämlich daß ich dabei nicht *einen* Gegenstand sehe, sondern zwei, und gleichzeitig, daß ich dabei mich bewege im Kennen und Nichtkennen; daß und warum so etwas wie Kennen und Nichtkennen eines und desselben Gegenstandes möglich ist.

### β) Die Alternative von Sein und Nicht-sein

Der *zweite* Beweis der Unmöglichkeit einer falschen Ansicht bzw. etwas Falsches meinen, *ψευδῇ δοξάζειν* lautet: Das Falsche ist aber das *Nichtige*. Das *Nichtige* aber ist das *Nichts*. Etwas Falsches meinen heißt daher: nichts meinen.

Es wird gefragt, ob es dergleichen nicht auch sonst gibt. Auf Grund dessen, daß ich etwas sehe, ist mein Verhalten ein Sehen. Wenn ich aber nichts sehe, ist mein Verhalten auch kein Sehen, wenn ich nichts höre, kein Hören.

Wenn ich nun dementsprechend Nichts meine, dann besteht

überhaupt kein Meinen. Das Meinen löst sich in sich selbst auf. Entweder *ist* etwas, oder es *ist nicht*.

Eine falsche Ansicht ist nicht nur so, daß ich etwas zugleich kenne und nicht kenne. Die Frage steckt dahinter, ob das, was *nichtig* ist, deshalb auch schon ohne weiteres ein *Nichts* sei. Platon findet zum ersten Mal den Weg.

γ) Die *ψευδὴς δόξα* als *ἀλλοδοξία*  
(Auswechslung statt Verwechslung)

Der *dritte* Beweis geht in anderer Weise vor. Dogmatisch ist die falsche Ansicht angesehen als *ἀλλοδοξία*, ein Meinen, bei dem ich etwas, was ich zuerst meine, *austausche* gegen ein anderes. Wenn ich Theätet begegne und das Begegnende *auswechsle* gegen Sokrates. Ich wechsele Theätet gegen Sokrates aus.

Es wird gezeigt, daß das im Grunde nie vorkommt. »Das kommt nicht einmal im Traum vor, daß wir einen Ochsen für ein Pferd nehmen.« (Vgl. 190 c 2 sq.) Ein Auswechseln gibt es nicht. Eine falsche Ansicht ist unmöglich, bei der so etwas geschehen soll.

Auch hier wird wiederum hingewiesen auf ein Phänomen, das in der Tat in der falschen Ansicht verborgen liegt, wobei ich etwas Begegnendes auswechsle gegen ein anderes, daß ich etwas, das so aussieht, nicht als es selbst nehme, sondern als ein anderes.

Diese drei Betrachtungen ergaben alle drei, daß auf Grund der geltenden Leitsätze so etwas wie eine falsche Ansicht schlechterdings *unmöglich* sei. Dem gegenüber steht der *wirkliche Tatbestand* des Bestehens von *Irrtum*, *Schein*, *Falschheit*. Was muß nun weichen? Der *Tatbestand*, das, was täglich erfahren wird, oder *Grundsätze*, die seit Jahrhunderten gelten?

### § 36. Die Entscheidung für das Phänomen der *ψευδής δόξα*

#### a) Zu Tragweite und Charakteristik der Entscheidung

Die Entscheidung fällt *für den* Tatbestand, *gegen* die Grundsätze (aber nur *gegen* diese bestimmten), für das Phänomen, für die Notwendigkeit, nun erst einmal die Augen zu öffnen, um zu sehen, um was es sich bei der falschen Meinung handelt, bevor wir deduzieren.

Die Entscheidung im Sinne des Aufgebens einer damals für die Griechen selbstverständlichen Sache ist diejenige, die das Platonische Philosophieren getragen und bestimmt hat. Platon hat sich im »Sophistes« dahin ausgesprochen, er müsse damit, daß er den Satz aufgebe, daß etwas ist oder nicht ist, zum Mörder seines eigenen Vaters (*Parmenides*) werden. Durch diesen Satz will Platon kundtun, in welche Tiefe diese Entscheidung herabreicht. Über diese Entscheidung hinweg wird die Welt grundsätzlich neu gesehen.

Wir selbst stehen heute, nicht etwa seit einem Jahr, sondern seit einer Reihe von Jahren, in einer *noch größeren Entscheidung* der Philosophie, die an Größe und Weite und Tiefe noch weit über die damalige Entscheidung hinausgeht. Sie ist in meinem Buch »Sein und Zeit« zum Ausdruck gebracht. Eine Wandlung von Grund aus.

Es handelt sich darum, ob das Verständnis des *Seins* sich von Grund aus wandelt. Es wird eine Wandlung sein, die allererst den *Rahmen* darbieten wird für die Geistesgeschichte unseres Volkes. Dies kann nicht bewiesen werden, sondern ist ein *Glaube*, der durch die Geschichte erwiesen werden muß.

Mit dieser Überlegung zeigt Platon, daß die vollkommene Zurücknahme der bisherigen Sätze nötig ist. Er folgt der Überlegung dazu, was *ψευδής δόξα* *positiv* ist, und damit zu sehen, was das Falsche ist, wenn es sich jetzt darum handelt, von den philosophischen Grundsätzen abzusehen und sich an das *Phänomen* zu halten.

Dies kann nicht heißen, wie man bisher immer gemeint hat, man könnte so etwas wie einen Tatbestand an sich fassen, rein für sich. Jeder Tatbestand ist nur von uns gefaßt oder faßbar, wenn wir ihn in eine *bestimmte Hinsicht* stellen, unter bestimmten Grundsätzen sehen. So etwas gibt es nicht, daß man die Dinge rein, unvoreingenommen sehen könne.

Alles, was wir erfahren und auch befragen, sehen und befragen wir in *bestimmter Hinsicht*. Deshalb, weil das so ist, müssen wir bei unvoreingenommener Erhebung eines Tatbestandes nicht nur die Augen aufmachen, sondern wir müssen gleichzeitig darum wissen, unter welcher Hinsicht ich den Gegenstand sehe, ob der Sachverhalt aus ihr geschöpft ist, ob das Verstehen dem Gegenstand entspricht.

Das ist nicht so gemeint, daß alles von einem Standpunkt abhängig sei. Es ist immer ein Standpunkt; die Frage ist aber, ob ein Standpunkt ein echter ist. Nicht einfach so, daß ich bestimme, sondern ob ein wirklich angeeigneter Standpunkt. Es ist zur Entscheidung zu bringen, ob die Hinsicht, in der ich frage, dem Gegenstand selbst entspricht.

Platon hat nicht methodisch, sondern unmittelbar genial durch die Voruntersuchung die Aufgabe gestellt: Wir müssen uns in den Stand setzen, einen solchen Standort der Betrachtung zu gewinnen, von dem aus es möglich wird, daß es so etwas gibt wie: einen Gegenstand kennen und nicht kennen. Ein Erkennen, bei dem ein Gegenstand als gefaßter ausgewechselt wird gegen einen anderen.

#### b) Der neue Ansatz der Fragestellung durch die vertiefte Frage nach der Verfassung der Seele

Die Fragestellung wird in ganz andere Dimensionen angesetzt. *Wohin* gehört dergleichen wie eine falsche Ansicht? Eine falsche Ansicht ist jedenfalls ein Zustand *unserer selbst*, ein bestimmtes Verhalten. Das Selbst des Menschen wird griechisch bezeichnet mit *ψυχή*, Seele. *πάθος ψυχῆς* ist ein Zustand unserer Seele, ein bestimmtes Verhalten des *menschlichen Daseins*.

Demnach kann die falsche Ansicht nicht zureichend aufgeklärt werden, wenn nicht *zuvor* der *Mensch* nach dieser Richtung aufgeklärt ist. Daher kommt es, daß wir bei Aufhellung der Falschheit auf die Frage stoßen, was die *Seele des Menschen* sei.

Platon gibt dafür zwei Gleichnisse; in ihnen wird, entsprechend dem Verfahren in dem Höhlengleichnis, die Frage auf die Frage nach dem Menschen zurückgeführt. Auch hier tritt die Frage nach der Unwahrheit auf als Frage nach der *Seele*, nach der *Verfassung* der Seele, nach dem Wesen des menschlichen Daseins.

Wir wollen drei Fragen stellen:

1. Welcher Art sind die Zusammenhänge, in die Platon das Problem der falschen Ansicht hineinstellt?
2. Inwiefern kann im Lichte dieser Verhaltensweisen das Wesen der *δόξα* gefaßt werden?
3. Was ergibt sich hieraus für das Wesen des *ψεῦδος*, der Unwahrheit?

Platon behandelt die Frage, was der *Ursprungsbereich* für die falsche Ansicht sei, durch Darstellung zweier Gleichnisse, indem er die Seele einmal darstellt als

1. *κήρινον ἐκμαγεῖον*, wächserne Masse,
2. als *περιστερέων*, Taubenschlag, gefaßt als *ἄγγειον*, Kiste, Behältnis.

Diese beiden Bilder darf man nicht in jeder Hinsicht pressen, sie sind nur in ganz bestimmter Hinsicht geprägt. Die Bilder sollen ein Verhalten der Seele verständlich machen. Historiker haben nachgewiesen, daß Platon diese Bilder anderswoher genommen hat. Das mag immerhin so sein. Das Entscheidende ist, was Platon daraus macht.

§ 37. Vertiefende und erweiternde Bestimmung der Seele  
durch zwei Gleichnisse

a) Das Gleichnis vom Wachs.

Das Eingedenk-sein (Vergegenwärtigung)

Wir fragen: Was soll das erste Bild (191 c 8 sqq.) sagen? Die Seele als wächserne Masse. Diese Masse ist, je nach Art des Menschen, bald reiner, bald unreiner, bald hart, bald weich, je verschieden zugänglich für die Eindrücke, die aus der Welt her auf die Seele zukommen.

Diese Eigentümlichkeit der Seele ist eine Mitgift für die Seele von seiten der *μνημοσύνη* als der Mutter der Musen, sagt Platon, ist ursprüngliche Gabe ihres Wesens, gehört zu ihrer *Wesensverfassung*. Dieses *μνημονεύειν* besagt: eingedenk sein einer Sache, zu einem Gegenstand, einer Sache einen Bezug haben auch dann, wenn der Gegenstand nicht unmittelbar anwesend ist, wie er es in der *αἴσθησις* ist.

Hier ist im Bild dargestellt das Vermögen der Seele, etwas zu *vergegenwärtigen*, wenn es auch nicht da ist; einen Bezug aufzunehmen zu etwas Abwesendem, ohne daß wir den Standort verlassen. Zu bestimmten Bereichen, zum Beispiel Berlin, die Ostsee, haben wir ein unmittelbares Seinsverhältnis, ohne daß wir leiblich anwesend sind. Das Verhältnis wird unter dem Bilde der wächsernen Tafel gegeben.

Nun ist es geschehen, daß man im Verlauf der Entwicklung der Geschichte der Philosophie dieses Bild und seine Erklärungsart für die Sache selbst genommen hat, daß man den Tatbestand so nimmt, daß irgendwo Tatbestände sind, die irgendwie in die Seele kommen. Damit ist der Grundtatbestand von vornherein nicht erkannt, daß ich einen *unmittelbaren Seinsbezug zu Abwesendem* haben kann und ständig habe.

Die *Leiblichkeit des Menschen* ist freilich dazwischengeschaltet; aber welche Rolle die Leiblichkeit hat, ist eine weitere Frage,

die erst dann gestellt werden kann, wenn das Grundverhältnis geklärt ist.

Wir bezeichnen das Verhältnis als *Vergegenwärtigung*, kraft deren der Bereich des Seienden, in dem ich mich ständig bewege, hinausgeht über das, was ich mit den Augen sehe, mit den Ohren höre. Diesen gesamten Bereich dessen, was wir so gleichsam behalten, nennen wir den *Behalt*. Dieser ist es, in dem wir viel stärker und unmittelbarer leben als in dem unmittelbar Wahrgenommenen, das wir handelnd ergreifen.

Kraft dieses Zusammenhangs ergibt sich ein *doppeltes* Geschehen:

1. Der Bezug der Vergegenwärtigung kann sich von uns aus lösen, lockern, die Dinge im Vergegenwärtigen uns entgleiten lassen bis zum *Vergessen*. Vergessen ist ein bestimmter Modus des Vergegenwärtigens.

2. Oder unser Bezug zum Gehalt der Welt ist so, daß die Dinge anders werden ohne unser Zutun, die Dinge sich uns entziehen, so daß wir mit unserem Entwurf ins Leere werfen.

Von uns aus erheben sich gewisse Zusammenhänge, freie Gestalten im Sinne der Einbildung und Einbildungskraft, weiterhin des schöpferischen Gestaltens (Entwerfens). Platon sagt: Die Seele hat eine eigentümliche *Weiträumigkeit*, εὐρυχωρία, die über die Enge des bloß mit den Sinnen Gefaßten hinausragt.

#### b) Das Gleichnis vom Taubenschlag. Weisen des Behaltens

Das zweite Bild vom Taubenschlag (197 b 8 sqq.) hängt seiner sinnbildlichen Bedeutung nach innerlich mit dem ersten Bild zusammen. Demnach ist die Seele ein Taubenschlag, in den von früher Jugend an bestimmte Tauben hineinfliegen. Wir lernen Seiendes mancherlei Art kennen, bewegen uns in bestimmten Vorstellungen, die von Platon nach drei Richtungen unterschieden werden. Solche gibt es, die in festen Schwärmen zusammenhalten, [sich absondern = Dinge in ihrer Eigenart und Einzigar-



tigkeit]<sup>1</sup>, dann lockere Gruppen = veränderliche Dinge und Verhältnisse, schließlich solche Tauben, die durch alle anderen hindurch anzutreffen sind = alle diejenigen Vorstellungen und Begriffe, die bei jedem Verhältnis *mitbestimmen*. Zum Beispiel: Jeder Gegenstand ist *ein* Gegenstand, jeder aber wiederum ein *anderer* (jeder von jedem verschieden). Daraus ergibt sich: Einheit, Andersheit, Verschiedenheit, Mehrheit. Dies sind die Tauben, die überall vorkommen.

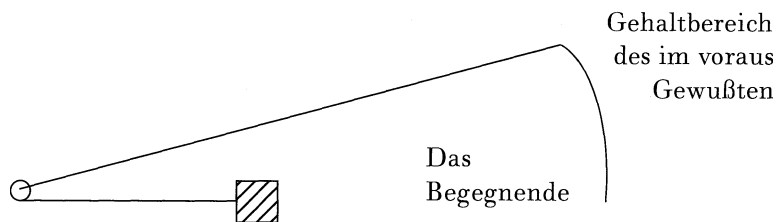
Wer einen solchen Taubenschlag besitzt, besitzt in diesem Käfig, diesem Behältnis die Tauben, aber in verschiedener Weise. Einmal so, daß er im Haus, im Zimmer sitzt und unter dem Dach hat er die Tauben. So kann er sie besitzen und den Besitz häufen. Er kann aber auch innerhalb des Behältnisses eine Taube greifen. Es gibt die Grundmöglichkeit, aus diesem Bereich etwas herauszugreifen und in *erhöhtem* Begriff zu *haben*, einen *Seinsbezug* zu ihm aufzunehmen. Es ist *der* Unterschied, daß etwas *abwesend* und *anwesend* sein kann.

§ 38. *Aufhellung des Doppelsinns der δόξα.  
Ermöglichung des Sich-versehens durch ihre Gabelung  
in Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung*

Was wird durch diese Aufhellung gezeigt? Wir sehen die Möglichkeit der *δόξα* als richtiger Ansicht. Auf unser Beispiel zurückkehrend: Wir nehmen den uns begegnenden Menschen, der aussieht wie Theätet und der auch Theätet ist, für den Theätet. Was liegt hier vor?

Einmal: Das uns Gegebene ist das Begegnende, das bestimmte Aussehen eines bestimmten Menschen. Das uns Begegnende sehen wir zugleich *an* als Theätet. Wir bewegen uns hier in einer merkwürdigen Auffassungsweise.

<sup>1</sup> Anm. d. Hg.: Auslassung in der Nachschrift Hallwachs. Konjektur d. Hg. aus der gleichnamigen Vorlesung WS 1931/32, GA Bd. 34, S. 305.



Wir können es so darstellen: Der Mensch begegnet; wir nehmen ihn als Theätet. Wir fassen ihn in einer bestimmten Weise von der Vorstellung her, von dem Wissen des Theätet her. Bei dem Erfahren des Begegnenden als Theätet nehme ich nicht nur auf: das Wahrgenommene, sondern das Wahrgenommene nehme ich auf *als* Theätet in *Wiederauffassung* = in einer Art und Weise, daß ich von ihm eine bestimmte Ansicht habe. Wer und was Theätet ist, weiß ich schon im voraus, unabhängig davon, ob er mir begegnet oder nicht. Ich fasse das Begegnende aus einem Wissen heraus, kraft dessen ich mir den Theätet jederzeit vergegenwärtigen kann.

Der Mensch bewegt sich in der Richtung auf das unmittelbar Begegnende, *gleichzeitig* aber auch im Auffassen des *Gehaltsbereiches*, d.h. dessen, was er früher erfahren hat. Jedes Erkennen hat diesen merkwürdigen *Doppelcharakter*. Die δόξα ist *beides*. Wenn ich eine Ansicht von etwas habe, sehe ich das Begegnende in einer bestimmten Hinsicht. Diese Doppeldeutigkeit ist nicht zufällig, sondern *Ansicht ist ihrem Wesen nach in sich gegabelt*. Damit ist grundsätzlich die Lösung der Frage gefunden.

Wenn wir nun übergehen zur *falschen Meinung*, wenn wir das Begegnende für Sokrates halten statt für Theätet, trifft das zu, was wir in der Voruntersuchung für unmöglich hielten.

Ich habe von dem Begegnenden eine bestimmte Ansicht, eine gewisse Kenntnis (stulpnasig, klotzäugig), das Aussehen eines bestimmten Menschen, habe aber doch von dem Begegnenden in Wirklichkeit *keine* Kenntnis, indem ich ihn für Sokrates nehme. Es liegt darin ein Kennen und Nichtkennen zugleich, das sich in zwei Gegenständen bewegt.

Die zweite Schwierigkeit besteht darin: Das, was in der *δόξα* (als falscher Ansicht) begegnet, ist nicht etwa nichtig, sondern so, daß wirklich Begegnendes für ein anderes gehalten wird. Es liegt hier vor eine gewisse Auswechslung, indem ich Sokrates nehme anstatt Theätet. Diese Wechslung ist eine *Verwechslung*.

Wenn ich einen Gegenstand *auswechsle*, damit gebe ich den einen Gegenstand gegen den anderen weg; wenn ich aber *verwechsle*, heißt das, daß ich den Gegenstand behalte und mit dem anderen zusammengreife. Beide werden zusammengehalten in dieser eigentümlichen Fassung. Diese *Gabelung ist Grundstruktur der δόξα*; sie *ermöglicht in sich*, daß ich das begegnende Vorhandene entweder *fassen* oder *verfehlen* kann.

Der *Bereich der Vergegenwärtigung* ist immer *weiter* als das Vorhandene. So kann ich immer aus dem Bereich heraus erfassen oder verfehlen. Damit ist gegeben, daß *die Unwahrheit, die Falschheit eingebaut ist in diese Grundverfassung des menschlichen Daseins*, daß es immer in der *Gegenwart* und gleichzeitig in der *Vergegenwärtigung* sich bewegt.

Diese *Gabelung* ermöglicht zugleich die Wahrheit und das Falsche. Diese, die Wahrheit und Falschheit, stehen unter denselben Bindungen, daß nämlich der Artbereich weiter ist als der Gegenstand. Ob die Wahrheit oder die Unwahrheit getroffen ist, das ist immer eine Frage der *Entscheidung*, eine Frage des *Kampfes*.

### § 39. Das Wesen der Wahrheit als Kampf

*des geschichtlichen Menschen mit der Unwahrheit.*

*Unwahrheit mit der Wesensermöglichung der Wahrheit gesetzt*

Das *Wesen der Wahrheit* ist der *Kampf* mit der *Unwahrheit*, wobei *Unwahrheit mit der Wesensermöglichung der Wahrheit gesetzt* ist. Dieser Kampf ist als Kampf immer ein bestimmter. Wahrheit ist immer Wahrheit *für uns*.

Für uns ist das Wahre heute nicht so sehr ein Inhaltliches, als

das Wissen um das Wesen der Wahrheit selbst. Dies begreifen wir tiefer, wenn wir begreifen, was die *Gabelung* bedeutet.

Damit ist gesagt, daß der Mensch, sofern er existiert, immer sich halten muß an solches, woran er unmittelbar gebunden ist, und nur *existiert* in dem, worauf er selbst sich entwirft und gestaltet im Sinne der *Bindung* an das Gegebene und des *Entwurfes* auf das Freigeschaffene.

Was hier formal als innere Verfassung des Menschen gefaßt ist, ist nichts anderes als der Unterschied dessen, daß der Mensch, und zwar der Mensch als *geschichtlicher*, im Miteinander eines geschichtlichen Volkes existiert, in bestimmtem *geschichtlichen Auftrag* und in der Bewahrung der tragenden Kräfte, an die er gebunden ist. Die  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  ist nur der formal gefaßte Ableger dieses Unterschieds. Diese Grundverfassung, das ist der *Bereich*, in dem sich der *Kampf um die Wahrheit* abspielen muß.

Wenn wir heute vor der Frage stehen, ob ein Volk je einmal sein volles Wesen begreift, so heißt das, ob das Volk stark genug ist, in sich den Willen zu sich selbst hat, dem Willen zu seinem eigenen Wesen standzuhalten, ob wir ringen darum, ob wir das Wissen und Wissenwollen in dieser ganzen Schärfe und Härte als Aufgabe übernehmen, oder ob wir der Meinung sind, Kultur und Geistesleben sei eine Zugabe, die sich von selbst macht, indem wir sie als Spiel betrachten.

So ist der *Wille zu Wissen und Geist* dasjenige, womit wir stehen und fallen. Es ist heute viel die Rede von *Blut und Boden* als vielberufener Kräfte. Bereits haben die Literaten, die es ja auch heute noch gibt, sich ihrer bemächtigt. Blut und Boden sind zwar mächtig und notwendig, aber *nicht hinreichende* Bedingung für das Dasein eines Volkes.

Andere Bedingungen sind *Wissen und Geist*, nicht als ein Nachtrag in einem Nebeneinander, sondern das Wissen bringt erst das Strömen des Blutes in eine Richtung und in eine Bahn, bringt erst den Boden in die Trächtigkeit dessen, was er zu tragen vermag; Wissen verschafft Adel auf dem Boden zum Austrag, was er zu tragen vermag.

Ob wir imstande sind, dieses Ganze in einem gleichen Ursprung und gleichstark zu übernehmen, darin liegt die Entscheidung. Ob wir imstande sind, unserem Dasein eine wirkliche Schwere und ein wirkliches Gewicht zu geben; nur wenn uns das gelingt, schaffen wir die Möglichkeit der *Größe* für uns selbst.

Nur großen Menschen und großem Volke werden große Dinge offenbar. Kleine Menschen halten Kleines für Riesen.

Das *Wahre* ist für uns zu *erringen*, die Entscheidung über unseren Auftrag. Nur durch die Entscheidung dieses Kampfes schaffen wir uns die Möglichkeit eines *Schicksals*. Schicksal gibt es nur da, wo ein Mensch *in freier Entscheidung* sich der *Gefahr seines Daseins* aussetzt.

## ANHANG I

*Aufzeichnungen und Entwürfe  
zur Vorlesung Sommersemester 1933*



### 1. Die Grundfrage der Philosophie

Wir wissen nicht ohne weiteres, *ob* es für die Philosophie überhaupt eine solche gibt und welche das ist; ob Philosophie überhaupt noch sein kann und darf; ob wir die Philosophie in Rücksicht auf die Überlieferung auch nur *erhalten* sollen. Was eine Grundfrage überhaupt ist!

All das vielleicht sehr wichtig und äußerst kritisch anmutende Fragen – und vielleicht doch am unrechten Ort und zur Unzeit gestellt und eben deshalb schon *irrig*.

Deshalb technisch jedenfalls erst *nach* der Einleitung, wenn überhaupt.

### 2. [Die Grundfrage der Philosophie]

Geschichtlich geistiges Handeln nur aus einem *Wissen* um die Zukunft des Volkes. Dieses Handeln nie durch Maßnahmen und Einrichtungen zu ersetzen – im Gegenteil.

Dieses *Wissen aber forderndes Wissen*. Fragen, Philosophieren – von Grund aus, durch Fragen der Grundfrage.

*Woher?* Weder durch Machtspruch, noch Einfall, noch Verabredung, Belieben; aus wirklicher Not unseres Daseins in die Notwendigkeit des Fragens. Dieses *aus seinem Anfang* und Ursprung.

### 3. [Die Grundfrage der Philosophie]

Wir fragen die Grundfrage der Philosophie. Welche Frage ist das, wie sie finden? Nicht durch einen Machtspruch aufwerfen, sondern sie [müßte] als innerste – äußerste Not und Notwendigkeit uns bedrängen.

Die Grundfrage durch *Philosophie*; verlangt [?] Überlegung: Was ist Philosophie? Aber diese doch nur wieder auszuweisen, wenn ihre Aufgabe bekannt, also durch *die Grundfrage, die sie*



stellt. Zirkel? Beides dieselbe Frage. Die Frage nach dem Wesen der Philosophie ist die Frage nach ihrer Grundfrage und umgekehrt.

*Wer und was entscheidet darüber?* Willkür, Einfalt, zufällige Bedürfnisse einer Zeit? Es ist schon entschieden. Heißt? Nur ob wir diese Entscheidung wiederfinden, d. h. ihr gewachsen sind, ob uns eine *Notwendigkeit und Unumgänglichkeit* ...

Wann wurde die Entscheidung zur Philosophie? Als ein *Volk* – seine griechischen *Menschen* – sich aufmachte ... (Berve I !)<sup>1</sup>. Diese *Entscheidung* nicht vorbei; nicht erledigt, nur *uneingelöst* und unerfüllt – dadurch, daß Zeitalter ihr nicht mehr gewachsen.

Diese *Entscheidung* – wie sie *bleibt und wie sie wächst* als *ferne Verfügung*. Ob wir uns ihr aussetzen wollen, in sie uns einfügen wollen (nicht dahin, sondern *wann* einholen!), d. h. ob wir die Größe wollen und den langen Willen zur Erfüllung unseres geistigen Auftrags unter den Völkern. Denn was ist Philosophie? Abermals die Namensprägung bei denselben *Griechen*!

φιλοσοφία —→ ←— der geheime Auftrag — Wanderer [?]  
Gliederung:

1. Das Ende und die Erwecker zum Anfang. Seinsfrage! Wie da?  
Kierkegaard: christlich, »Existenz« des Einzelnen vor Gott.  
Zeit – Ewigkeit.  
Nietzsche: Antike. Sein – Werden, Zeit – Ewigkeit.
2. *Aufnahme des Anfangs*.
  - a) Die ferne Verfügung entfalten; Anfang und Hauptschritte.  
Überlegungen II.<sup>2</sup>
  - b) Auseinandersetzung mit Nietzsches *Seinslehre*.
3. Die *Zerklüftung*.
4. Die Ausgesetztheit. *Sichloswerfen des Deutschen in ...*

<sup>1</sup> Helmut Berve, Griechische Geschichte. 2 Bde, Freiburg i. Br.: Herder 1931/33. (Geschichte der führenden Völker. Hrsg. v. Heinrich Finke, Hermann Junker, Gustav Schnürer. Bd. 4/5.) Hälfte I: Von den Anfängen bis Perikles (1931).

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: Die »Überlegungen II« sind zur Veröffentlichung vorgesehen in Band 94 der Gesamtausgabe »Überlegungen A«.

#### 4. Die Grundfrage der Philosophie

Also: Was ist Philosophie? Welche Grundfrage ergibt sich aus ihrem Begriff? Dieser Weg ungangbar. Höchstens umgekehrt – aus der Grundfrage das Wesen der Philosophie.

Aber *welches* die Grund-Frage? Was ist das überhaupt für eine Frage? *Gründende Frage!* Jenes Fragen, das gründet, *an den Grund und über ihn weg führt*; das ursprüngliche, erste und letzte, tiefste und fernste Fragen; jenes Fragen, in dem Fragen als Fragen geschieht als was es ist und wie es ist: Fragen als Fragen. Wesen des Fragens. *Fragen als erwirkendes Gestalten.*

Was- und Ob-Frage (Modalitäten!). Nicht »theoretisches« Vorbereiten eines Handelns oder gar nur eines Forschens!

Der Frager. In der Zerklüftung *stehen*, in sie *ausgesetzt*. Existenz und *Seinsverständnis*.

Grund der Möglichkeit von all dem? Wohin wir da kommen? Wohin wir uns bringen? *Fragen und Stimmen!* Die nun bedrängendste Grundstimmung.

#### 5. Die Grundfrage der Philosophie

Die Grundfrage der Philosophie ist die Seinsfrage. (Machtanspruch! Wodurch ermächtigt?) Aber die Grund-frage wird hier nicht genommen als die Hauptfrage gegenüber Nebenfragen, sondern in dem wesentlichen Sinne *der* Frage, die alles philosophische Fragen und damit wirkliche Fragen überhaupt *gründet* und dieses in einem mehrfachen Sinne.

Diese *Gründung* selbst ist ab-gründig und in *solcher* Weise grundlos. Sie kann aber immer erst dann geschehen, wenn das Ende der vorhandenen Philosophie erzwungen ist; das will sagen: wenn erfahren wird, daß diese *als* vorhandene gerade am Ende ist.

Dem Erwirken dieses Endes gilt jede eigentliche philosophische *Vorarbeit*. Diese Vor-arbeit aber ist schon das ausfaltende

Vorgreifen in das, worin sich das Kommende zu bewegen und auszugestalten hat. In der Vorarbeit wirkt schon die ferne Verfügung und sie ist zugleich die gründende Auseinandersetzung mit dem ersten Anfang.

Notabene: Nicht handelt es sich um die nachhinkende Erkenntnistheorie für eine vorhandene Philosophie. Nicht handelt es sich um die Gewinnung der brauchbaren und allgemein anerkannten »Definition« der Philosophie. Überhaupt nie um die leere »Grundlegung« dessen, was nie wirklich wird.

### 6. Die Grundfrage der Philosophie

Die Grundfrage ist das Erfragen des Wesens, die eröffnende Ermächtigung, wodurch sich die Philosophie in ihren Auftrag zurückstellt – also nicht phantastisch sich zu einem Ansich aufsteigert, das es um jeden Preis geben muß. Die Philosophie gehört in die Geschichte des Seienden – hat darin ihren Anteil. (Die Fragwürdigkeit des Seins offen zu halten und die Härte der Klarheit des Begriffes und die Tiefe und Weite der großen Stimmungen im Seienden zu bewahren.)

Der notwendige Vordrang der Grundfrage ist die Seinsfrage als Entmächtigung des Seins (vgl. Überlegungen II, 127 f.)<sup>3</sup> *Das erste Aufhalten der Entmächtigung durch Ermächtigung der Zerklüftung.* Hierzu ein vorbereitender Schritt die rechtverstandene »Destruktion« (Überlegungen II, 124)<sup>3</sup> der Modalitäten an ihrer anfänglichen Wurzel (Aristoteles).

Die Modalitätenfrage ins Wesen zurückverfolgen. Dabei aber *nichts* von der inneren Gegnerschaft zu Sein und Seinsfrage (vgl. Überlegungen II, 90 ff.)<sup>3</sup>

Wohl aber u.a. *diese vorbereiten*, und d.h. nach den Maximen von Zettel: Die Grundfrage (s. u. folgende Seiten).

<sup>3</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. S. 268 Anm. 2.

## 7. Die Grundfrage der Philosophie

*Einleitung.* Notabene: Nicht mehr reagieren auf verkehrte Forderungen einer scheinbaren Strenge; sogenannte Einleitungs- und Umstandsfragen – Definitionen der Philosophie; und *wie* wir definieren sollen und nicht können. All das Erörtern endet im Unfruchtbaren, ermüdet und enttäuscht; nach solchen Irrgängen, die nur dem überlieferten bodenlosen Betrieb in die Netze gehen, wird es erst recht schwer, auf dies wesentliche Fragen einzuspinnen.

Ebensowenig aber: Scheinlebendigkeit des Situationsgeredes; ebensowenig auch: Programme und Versprechen.

Die Welt ist im Umbau. Der Mensch steht im Aufbruch zu einer erneuten Gründung seines Wesens.

Woran wir das erkennen? Nicht an der Situation; irrige Sicht. Ob *wir* das überhaupt feststellen können, wie irgendeine »Tatsache«? Wenn nicht, woher wir dann sprechen? Behauptungen, Versicherungen? Nein! Sondern eine Weisung, die wir »uns« geben – aus einem Verstehen, das *keine Zauberei* ist, aber ebensowenig einer Behäbigkeit des bloßen Bemerkens entstammt. Ein Verstehen, das Handgreifliches in anderes Licht stellt und es so auf Wesentliches vereinfacht. Von da aus nur eine Gelegenheit erster Verständigung *der politischen Erregung der Jungen*. Vgl. Überlegungen II, 81 ff.<sup>4</sup>

Dies nicht als »Symptom« der »Situation« – nicht um daran haften zu bleiben oder gar darauf zu bauen, sondern um von da nur anzuzeigen, in welche zu öffnende Bahn es einzufügen ist. Dieses Bahnen selbst das Erste und Einzig Wesentliche.

Arbeitslager, Kampfverbände, Siedler, Bünde, Landschaft – Selbstergreifen des Seienden, Boden-nehmen.

Zugleich: Uferlosigkeit der Wissenschaften, Zügellosigkeit der

<sup>4</sup> Anm. d. Hg.: Siehe oben S. 268 Anm. 2.

Technik, Grenzenlosigkeit der freien Wirtschaft. Wie Wissenschaften, Technik, Wirtschaft sich in ihrer eigenen Zerstreuung zermürbten. All dem entzieht sich Boden und Aussicht – Ausleierung und Zerbrechen.

D. h. im Grunde *Zurückbleiben* – *das Seinsverständnis*; und dieses Nichtein- und Nachrücken und gar Nichtvorrücken, sondern Nachhängen schafft einen Vorhang; der wird zur Verschleierung des Seienden und festigt eine große Unwahrheit – Irre.

Zugleich aber: Ausweichen – auch und gerade bei solchen, die das analytisch sehen im *Christentum* und *Glauben*. Kein Fragen und kein Begriff seines *Handelns*.

\*

Nächstes Ziel: die völlige Fraglichkeit des Seins eröffnen, indem wir uns in sein Wesen (die Zu-gefallenheit und Unumgänglichkeit) stellen. Diese Fraglichkeit gewährt die Zuweisung des Seienden und bringt und schafft die Empfänglichkeit.

Die Fraglichkeit des Seins als das Lodern der Flamme im Herde des Seienden. Die Wege in die Fraglichkeit – davon sind viele und im voraus gar nicht abzuschätzen. Vielmehr *einen* gehen.

Dazu erst der Gang zum Sein; und dieses wo und wie anzutreffen? »Am« Seienden, an Seiendem; und hier wieder nicht Ausgesuchtes, Un-gewöhnliches und Verwickelt-Wirrendes, sondern Nächstes, Einfaches und doch irgendwie Unumgängliches.

Das Wirkliche – erst Anzeige des Zu-fälligen. In solcher Zufälligkeit der unbestimmte Vorschein der Zerklüftung.

All das ganz ausschließlich aus der Sache. Nichts von Scheinkritik der »Erkenntnistheorie«, selbst nichts von »Modalitäten« und dergleichen, vielmehr dem Gang in die Zerklüftung seinen Lauf lassen. Nichts von »Subjekt« und so fort, wohl aber *Weltbrand*, Ausgesetztheit in die Stimmung. – Allein-heit.

Erst nicht von Fraglichkeit reden, einmal weil genug unter anderem fraglich und andererseits doch kein Fragen wirklich – sondern einfach *vor-fragen*.

## 8. [Die Grundfrage der Philosophie]

## A. Vorbereitung – B. Das Fragen der Grundfrage.

*Ad. A*

1. Die einfache Überlegung: Grundfrage aus Philosophie. Was ist Philosophie?
2. *Zerstörung*. Heraus aus den Fängen des Titels und seiner Gedankenfolge. Darauf stoßen, daß ein anderes Dasein sich in anderes Sein losgeworfen hat.
  - a) Muß es sie geben? Nur noch *Schein*? Möglichkeit und Notwendigkeit des *Aufhörens*, Ende. Nur ein Schein und *überflüssig zudem* (Befehl, Machtspruch, Berufung auf Tradition), weil bisher Intuition [?], vielleicht Grundzug [?] *gerade umgekehrt*. Echte *Not*.
  - b) Aber nur entscheidbar, wenn wir wissen, *was* sie ist. Woher das? Überlieferter Begriff. – Nicht erst von heute, aber doch nicht beliebig tradiertes Vergangenes. Oder aus der *Notlage*? Die Alten. – Der Name und Begriff, Leidenschaft, Fragen. Was also »nicht«? *Aber was bleibt?* Zweite *Not*.
  - c) *Ferne Verfügung*? *Nicht eingelöst*.
3. *Der Einsatz in unserer Wirklichkeit. Was ist Sein?* (vgl. 2 b)
  - a) Ohne Vorbereitung für die Geschichte; *und doch* sie wollen, *unsere* Geschichte – positiv und das *Fragwürdige*.
  - b) Dazu Berufung – Beruf – *Universität*. Auf diesem Weg und Durchgang (»Philosophie«) *Führerschaft* in der *Wissenschaft*. Das *Fragwürdige*. Ringen um die Klarheit des eigenen volklichen Wesens. *Fragen*. (Vgl. unten B, Auftrag)
  - c) Wir *fragen beides*, wenngleich nur schwankend usf. *Fragen und kein »Problem« – unser Auftrag*; und vielleicht unterwegs zu 2 c [*ferne Verfügung*].

Unser Auftrag die Einlösung und Einholung der fernen Verfügung?? Übernehmen des Auftrags, indem *Wir fragen. Was und*

wie? Geschichte, πόλις, metapolitisch, »Grund«. Nicht: Kulturpflege und dergleichen, sondern *Welt, Dasein*.

A. (Vorbereitung) im Anfang: nicht von Philosophie zu Grundfrage, sondern vom Fragen in den Grund; ein Grund-fragen in der Philosophie.

### Ad B.

In den Auftrag fragend hineinstimmen; das *Ungewöhnliche denken! Aushalten*, nicht *Ausweichen*, nicht als bloße »Gedanken« wegschieben.

1. Die Zerklüftung. (Gesetz – Rang; Führung – Gefolgschaft; das *Ganze des Volkes*; Größe – Härte – Not; Möglichkeit – Wirklichkeit – Notwendigkeit; Geschichte [?])
2. Die Ausgesetztheit in das *Sein* (»Unterscheidung«).  
*Das Ende – der Anfang!* – Verfügung.

## 9. Das Aufhören

Wie oft und vergeblich und doch gar nicht anfangend sich »die Philosophie« abmüht mit der »Frage des Anfangs«. Die komischen Bekümmernisse, daß ja kein Zirkel, daß ja ein geordneter Ablauf und Aufbau. – Für wen ist das alles?

Weder eine unverbindliche Selbstgestaltung der Philosophie in einer Richtung eines eigenen Fortschritts, noch die übereifrige billige Wirkungssucht auf die Scheinwirklichkeit des Heutigen. Das bricht sich alles an der Not der Unumgänglichkeit [?] des *Aufhörens*.

Was sagt das dann? Melden sich da nicht in umgekehrter Folge die Paradoxien des Anfangs? Aufhören nur als eben Nichtaufhören und Fortfahren. Eben nicht, nicht fort, sondern zurück- und durchfahren zum Anfang. Das Ende wirklich fassen und nun tragen in den *Anfang!* So den Anfang gewinnen.

*Es sind alles Versuche des Aufhörens* – dieser Wille zur Ursprünglichkeit, zur ursprünglichen Grundlegung, zur *Vereinfachung*, zum Ab-bau.

Auf-hören; Hören statt reden; gar nicht: beenden das Wesentliche, sondern *Um- und Hinwenden*.

Aufhören mit der Philosophie – sie hörig machen ihrem Wesen. *Ab-bau und Aufhören*.

### 10. Unsere geschichtliche Besinnung

Wir empfangen Stöße und Anstöße von der Geschichte nur in der wesentlichen Auseinandersetzung mit ihr.

Die Ausführung eines solchen Angriffes soll auf *Hegel* zielen. Dabei handelt es sich nicht um eine Widerlegung üblichen Stils. Richtiges gibt es in der Philosophie überdies allzu vieles, Wahres nur selten.

Das *Biographische* in knappen Strichen – *aus der ganzen deutschen Bewegung*. Name bisher mehrheitlich [?] als Humanismus oder *patriotisch* gesehen, aber weder eigentlich philosophisch noch politisch.

Hegel in seiner *Hauptstellung*, d. h. Grunddisziplin »Metaphysik«. *Geschichte des Wortes und Begriffes »Metaphysik«*.

Es könnte der Anschein entstehen, als sollten da historische Merkwürdigkeiten vorgeführt und das Gedächtnis damit belastet werden. Als bald zeigt sich ein Anderes – ein *Grundstück* des *geistigen Schicksals* des Abendlandes, dem wir *eingefügt* sind. Und so gilt ein für allemal von allen historischen Betrachtungen dieser Vorlesung: nicht einen leeren und bodenlosen Aufriß und Aufzählung von Namen, Titeln und Zahlen, sondern *Geschichte*, wie sie *hinter uns her kommt* und sich zu *wesentlichen Schritten* sammelt; *Geschichte*, wie sie *über uns hinweg* in unsere *Zukunft* *einfällt* und von da uns bedrängt.

Unsere geschichtliche Besinnung arbeitet nicht mit der weitläufigen Ausmalung von Kulturen, Zeitaltern und »Persönlichkeiten« und der zugehörigen »Literatur« darüber, sondern wagt sich in die harte und nackte Einfachheit des Wesentlichen unseres geistigen Schicksals – *einzig* um dabei der *eigenen* und ebenso



harten und nackten einfachen *Aufgabe* unter die Augen zu gehen. Notabene: Daß hierzu die gründlichste Arbeit gehört und allgemeine Übersichten nichts helfen, braucht nicht weitläufig versichert zu werden.

### 11. Kants eigentliches Werk

[Zu Seite 26]

Die »Kritik der reinen Vernunft« (1781): *die Metaphysik – wie es um sie steht*: a) was sie will, b) was sie vermag; – a) was ihr zu- steht, b) was ihr versagt – unterscheiden, scheiden (κρίνειν) nach ihrer inneren Möglichkeit, und zwar im Verfahren – ratio – erfahrungsfrei, *reine Vernunft*.

Dieses aber in wirklicher Durchforschung und Untersuchung (nicht Programm). Dazu *Leitfaden* – welche *Frage?* Erkenntnis synthetisch, erweiternd, übersinnlich, erfahrungsfrei, a priori. Die Kantische – seine Kritik *durchführende* – *Frage*: Wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?

Die Auflösung (Gliederung des Werkes): 1. In welchem Sinne möglich, in welchem Sinne nicht. 2. Auf welchem Grunde – Mensch. 3. Von *welcher Tragweite* – regulativ: praktische Vernunft.

*Metaphysik der Metaphysik* – nicht »Erkenntnistheorie«, sondern *Weltstellung des Menschen als solchen; daher Kants Begriff der »natürlichen Metaphysik«*.

- a) Der Mensch – ein Zug zum Übersinnlichen, anima naturaliter christiana.
- b) Zugleich ständiges Sichversehen; natürlicher Schein, das Gedachte für das Seiende selbst.

*Kant und Luther!* – Ja und nein! – *Jedenfalls die christliche Welt*.

Vgl. oben. Die heutige »natürliche Weltanschauung«, wenn auch in besonderem Inhalt vielfach entchristlicht und bodenlos,

die *Grundform* doch *geblieben* und irgendwie *dann durch Ersatzgebilde ausgefüllt*.

## 12. [Erinnern an unser Wollen]

Erinnern an unser Wollen. – *Fragen*: fordernd-hadernd-verehrendes Wissen. – Grundfrage der Philosophie. – Geschichtliche Auseinandersetzung. – Hegel. – »Metaphysik«, *Wort und Begriff*. – Die Sache. – Ausgezeichnetes Stadium: *Kant*.

*Welche bestimmenden Kräfte*, worauf die Auseinandersetzung zielt? (religiös-christliche Denkweise)

Wir suchen die Grundfrage – nicht da – versteckt, niedergehalten. Aus dem Dunkel ziehen.

Unser Dasein – *worauf* der Angriff!

## 13. Die Auseinandersetzung mit der Metaphysik Hegels

*Was philosophische Aus-einander-setzung ist* (aus dem Wesen der philosophischen Wahrheit).

Nicht: formelle Widerlegung und Polemik, Nachweis bloßer Unrichtigkeiten, sondern: *Aus-einander-setzung* – *Scheidung*; dies uns als Entscheidung *gegen und für*.

Nicht mit einzelnen Lehrmeinungen, Systemen, auch nicht mit einer unbestimmten allgemeinen Gesamtvorstellung alles und nichts, sondern mit der ganzen Geschichte in ihrem innersten Geschehen – über uns wegweisend *innerhalb der Geschichte*.

*Wogegen?* Gegen die beiden bestimmenden Mächte.

1. christlich gläubiges Weltdenken –
2. das Mathematische als Wissensideal.

Nicht gegen diese als solche, sondern *dagegen*, daß sie die *bestimmenden Mächte* der Metaphysik sind.

Warum dagegen? Warum *sollen sie es nicht sein?* Weil sie *nicht*

*ursprünglich* der Grundfrage der Philosophie *entsprungen* und *in ihr gewurzelt* sind; sondern im Gegenteil

- a) christliches Weltdenken die Grundfrage verlieren und verleugnen mußte,
- b) das Mathematische ihr nicht gewachsen war – verborgen, aufgegeben, vergessen.

#### 14. Die Auseinandersetzung mit Hegel (Kierkegaard und Nietzsche)

Als Aus-ein-ander-setzung: Scheiden, Verwerfen und neu entscheiden – und zwar mit Bezug auf die bestimmenden Mächte: Christentum und das *Mathematisch-Logische* (nicht *gegen* Logos!).

Wogegen? Daß diese beiden Mächte überhaupt bestimmend sind für die »Metaphysik«? Weshalb *soll das nicht* sein? Weil beide *nicht* in der philosophischen Grundfrage gewurzelt.

I. sondern:

- a) [Christentum] sie verleugnet hat und verleugnen *mußte*,
- b) [das Mathematische] ihr nicht gewachsen war, sie mit veräußerlicht, verunstaltet und abgebogen und so im Grunde sie verlassen hat.

II. Weil überhaupt die Philosophie durch sie *nicht mehr auf Grund und Boden kommt*, keine ihrer bestimmenden Weltmächte mehr hindert: sondern (im Gegenteil – im *Schein* festgehalten wird) an »Weltanschauung« oder an »Wissenschaftlichkeit« sich klammert.

Beides aber *nicht verbindlich* im Ernst und Letzten des Daseins; beides *nicht ursprungssträchtig*.

*All dieses* – weil die Grundfrage nicht mehr Frage, ja letztlich als solche überhaupt nicht mehr gekannt ist.

Was die Grundfrage nicht ist, was sie ist und wie sie allein geschehen kann? 1. Vorlesung.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. Haupttext der Vorlesung, §§ 1 u. 2, insbes. S. 5 f.

## 15. [Das Christliche und das Mathematische bei Hegel]

Das christliche Weltdenken – *das Seiende im Ganzen* ( $\leftrightarrow$  Sein) bestimmt.

Das Mathematische – Gewißsein vor Wahrheit / Sein.

*Wie beides bestimmend?* Wie das Mathematische den Seinsbegriff abändert: bonum als perfectum – »Logos«.

*Wie nun* – durch Kant hindurchgegangen – der ganze Aufriß. Die *Metaphysik bei Hegel, diese als Logik: Alles* – und doch Versäumnis der Grundfrage. Enteignung der Philosophie, denn diese Grundfrage ja nicht irgendein beliebiges Nachgehen einer übergangenen Frage, nachholendes Beseitigen irgendeiner theoretischen Unklarheit, sondern Grund und Boden des Daseins anders. Vgl. Satz vom Widerspruch, seine Begründung. Vgl. 1. Vorlesung.<sup>6</sup>

*Auseinandersetzung* – zunächst weder das Christliche noch das Mathematische, sondern *der Grund*, weshalb beide sich so geltend machen können in der Philosophie; a) weil ihrerseits jeweils Philosophie gar nicht gewurzelt, b) auch die Philosophie nicht mehr hinreichend Boden und Notwendigkeit, sondern die Betrachtung [?] der privaten Weltanschauung oder aber der »Wissenschaft« ausgeliefert.

Beides nicht verbindlich und beides nicht *Ursprungsleistung*. Aber dieses, weil nicht aus der Grundfrage, ja weil diese selbst nicht mehr Frage und fraglich ist. Was hier nun Auseinandersetzung – wesentliche, entscheidende.

## 16. Kierkegaard und Hegel – Nietzsche und Hegel

Kierkegaard will gerade das *Christliche* – ursprünglich *neutestamentliche, protestantische* (Gegenteil des Kulturchristentums) –, so zwar, daß er das Hegelsche System beläßt und ganz mit seinen Mitteln arbeitet.

<sup>6</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. Haupttext der Vorlesung, »Einleitung«, §§ 1–4.

Nietzsche [sucht] zwar die grundlegende Auseinandersetzung mit dem Christentum, aber versteckt in der *biologischen Denkweise* und einer einfachen Hinnahme der üblichen »Logik« und ihrer Notwendigkeit; kommt nicht zur Seinsfrage als solcher.

Zugleich grundsätzliche Aus-ein-ander-setzung – Scheidung – mit Kierkegaard und Nietzsche.

\*

1. Die Ungewißheit als Fragwürdigkeit (gegen das Mathematische).

2. Das »Gott ist todt« (gegen das Theologische).

1. und 2. zumal.

*Die Ausgesetztheit des Schicksals – Zerklüftung und das Deutsche.*

### 17. [Anfang und Schein]

Je größer der Anfang, um so drängender der Schein. *Der Schein des Seins* und die *Leitfrage* der antiken Philosophie. Vgl. Überlegungen II, 95.<sup>7</sup>

Schein des Seins und die christliche Weltstellung.

Der Rückgang von der Leitfrage zur Grundfrage mit Hilfe des Möglichkeitsprinzips. (Überlegungen II, 107, 113, 133)<sup>8</sup>

Aus der Bahn geworfen! »Onto-logie«. *Ursprünglicher [?] Anfang und die Bahn!*

\*

<sup>7,8</sup> Anm. d. Hg.: Die »Überlegungen II« sind zur Veröffentlichung vorgesehen in Band 94 der Gesamtausgabe »Überlegungen A«.

## Hegel

*Vollendung des zum Schein herabgesetzten Anfangs!*

Allgemein – *welches Dasein, Geschichte?*

Das Leitproblem nach dem Vortrag<sup>9</sup>; »Logik« – *Onto-theo-logie*.  
(W.S. 30/31)<sup>10</sup>

»Differenz[schrift]«<sup>11</sup> (S.S. 29)<sup>12</sup> – »Phänomenologie« – »Logik«  
– »Enzyklopädie«.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, Hegel und das Problem der Metaphysik. Vortrag in der wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam, 22. März 1930. [Zur Veröffentlichung vorgesehen in Bd. 80 der Gesamtausgabe].

<sup>10</sup> Martin Heidegger, Hegels Phänomenologie des Geistes. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31. Gesamtausgabe Bd. 32, hrsg. von Ingtraud Görland. Frankfurt a.M.: Klostermann 1980, 3. Aufl. 1997.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie bey dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts. Erstes Heft, Jena 1801. Vgl. in: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hrsg. v. Hermann Glockner, 1927 ff. Bd. I, S. 33–168.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1929. Gesamtausgabe Bd. 28, hrsg. von Claudius Strube. Frankfurt a.M.: Klostermann 1997. [Vgl. dort S. 195 ff., insbes. S. 196 f.]



## ANHANG II

*Aufzeichnungen und Entwürfe  
zur Vorlesung Wintersemester 1933/34*





1. Thomas: *veritas; intellectus*.  
*Quaestiones de veritate, qu. I, art. 1 - 12*<sup>1</sup>

... ubi invenitur *perfecta ratio* veritatis (vgl. quaest. I, art. 2).  
... per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu (ibid.). Bezug auf Aristoteles, Metaphysik E 4! Und in intellectu divino (creans) *mensurante, non mensurato* (vgl. ibid.). Vor-bilden; intellectus humanus speculativus nachbildend, intellectus humanus practicus in gewisser Weise vorbildend.

Warum [per prius autem in intellectu]? Weil veritas = adaequatio und *Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus* (art. 3); [*verum*] *aequalitas diversorum est* (ibid.), »Gleichheit« (An-gleichung).

Also veritas dort, wo *intellectus* (vel enuntiatio, quae intellectum significat, art. 5.c.) anfängt, *etwas eigenes* zu haben, was res *nicht* hat, welches eigene aber correspondens! Intellectus dividens et componens (art. 3), also notwendig *reflectio* supra se (reditus) (art. 9). Intellectus ... adaequatur rebus, quarum cognitionem habet (art. 8.c.). Heißt? Hier formal aus der Idee von *adaequatio* (vgl. art. 5.c.: commensuratio, verum = commensuratum; »aequalitas«, convenientia) deduziert, ohne phänomenalen Blick auf die inneren Voraussetzungen, die in ἀλήθεια liegen; vgl. »Sein und Zeit«.

Intellectus ... formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus inquantum accipit speciem rei sensibilis (art. 3).

\*

Die Was-habe hat nur Selbigkeit, also nicht diversitas – hier keine Möglichkeit der *adaequatio*, veritas.

<sup>1</sup> Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum Opera Omnia. Tomus IX: Quaestiones disputatae, Volumen secundum, completens De veritate et Quaestiones quolibeticas. Parmae, Typis Petri Faccadori, 1859.

Alles auf »Verschiedenheit«, »Gleichheit«, »Ähnlichkeit« gestellt, als handelte es sich um Beziehung zwischen Dingen.

Warum aber ist intellectus formans quidditates doch posterius – verum? (definitio, d.h. per ordinem ad compositionem). Vgl. art. 3.c. finis: alles auf *adaequari* abgestellt!

Intellectus (intus legere) proprie = apprehensio quidditatem – und so non est *falsitas in intellectu*. Quidditas: proprie objectum intellectus. (Vgl. art. 12). Intellectus »in cognoscendo quod quid est« – semper verum? Heißt? Vgl. oben art. 3. Wie geht beides zusammen? Adaequatio einfach als vorhanden übernommen: das gibt es, d.h. es ist ein ens creatum. Damit eine Scheinobjektivität alles Seienden, in dem ich nur noch hantierte. Der Mensch dabei nur *Funktionär, Angestellter*.

## 2. [Die herrschende Auffassung von Wahrheit als Richtigkeit]

Die herrschende Auffassung vom Wesen der Wahrheit: *Richtigkeit* – Tatbestand des Messens.

*Übereinstimmen zwischen Satz und Sache.* Von altersher und in *verschiedenen Welten*: Kant, Thomas, Aristoteles. Obgleich seine [Kants] Definition von Erkenntnis, daß Erkenntnis nicht nach Gegenständen, sondern Gegenstände nach der Erkenntnis sich richten. Ein Satz, der mit dem Subjektivismus gar nichts zu tun hat. Die gemeine Kantauslegung. Diese Auffassung [Übereinstimmen von Satz und Sache] von einer eigentümlichen *Aufdringlichkeit* und *Hartnäckigkeit*. Über sie zu *entscheiden* – aussichtslos!

Näher zusehen:

1. so *selbstverständlich* – so unverständlich und fragwürdig; Beispiel.
2. *Ort der Wahrheit*: Sätze; *Gültigkeit*; *Vernunft*. Wahrsein von Sätzen – das Sein! *Auf den Kopf gestellt! das Wesensverhältnis von Wahrheit und Sein!*

Sehr alt – Griechen; aber in der *Frühzeit doch anders. Welche Fassung* das Ursprüngliche und Haltbare?

### 3. Zusammenhang

Frage nach dem Wesen der Wahrheit – zuerst über das Wesen des Wesens. Heraklits Spruch – *Wahrheit* dieses Spruches? *Vorbe-griff* von Wahrheit: »ἀλήθεια – »Richtigkeit«. Vorverständnis der Worte und Sprache und »Existenz« des Menschen.

#### 4. [Die Wahrheitsfrage als Frage einer geschichtlichen Entscheidung]

Unsere Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit muß durch eine *Entscheidung* hindurch; nicht freischwebend ausdenken. *Diese Entscheidung in einer Auseinandersetzung mit der Überlieferung, in der wir seit langem stehen: die Geschichte unseres Daseins.*

Zwei Grundauffassungen vom Wesen der Wahrheit: Unverborgenheit – Richtigkeit. Übermacht der letzteren in sich – oder Ohnmacht der ersteren? *Weshalb?*

*Kampf beider* – nicht zum Austrag gebracht! Wo? *Philosophie Platons.* Geschichte von der *Höhle*. μῦθος – λόγος. Schon *diese Handhabung der Geschichte* führt in die Mitte der Frage nach dem Wesen der *Wahrheit*. Ein entscheidender *Schritt* in der Auslegung derselben.

#### 5. Wiederholung der Vorlesung 9.1.1934

Die Frage nach dem *Wesen* der Wahrheit: nicht nach einem abgezogenen und abgelösten Begriff an sich – je allgemeiner: je leerer, je unverbindlicher.

*Wesen* – was *west* –, unser Dasein – als dieses unser geschicht-

liches – bestimmend durchherrschen muß. Aber *nicht* beliebig heute ersinnen, sondern in der *Auseinandersetzung* mit der *Überlieferung*, die uns trägt und vorbestimmt.

*Zwei Grundrichtungen* der Wesensfassung: 1. Wahrheit als Unverborgenheit, 2. Wahrheit als Richtigkeit. *Beides* im ersten schöpferischen Ansatz bei den Griechen. Die erste machtlos geworden – vergessen – über der Herrschaft und Ausbreitung der zweiten selbstverständlich.

Beide dort, wo *letzter Austrag* und wo *bestimmte geistige Weltformen* für die nächsten zwei Jahrtausende.

*Platons Ideenlehre. Idee:* 1. Vorstellung an sich, Ideal, *Regel* und *Wert*, Norm.

2. Das Vorstellen – reines Bewußtsein, Bewußtsein überhaupt, Vernunft der *Menschheit*, des Menschen an sich.

Alles was *wir* bekämpfen und überwinden müssen – hier seine *Wurzeln. Wesen des Seins – Wesen des Menschen*. Wir – Grunderfahrung und Grundhaltung: Endlichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Geworfenheit, Auftrag, Vereinzelung.

*Philosophie* von *Grund* aus anders.

Dazu mit dem *Anfang anfangen!* Gewachsen sein den *Grundmächten*.

*Platon:* keine neue *Platonauffassung* – gleichgültig, entscheidend die *Erfassung unseres künftigen Daseins* selbst.

## 6. [Platons Höhlengleichnis]

*Platon* – Höhlengleichnis. Dieser *Mythos* – keine *Definitions*-bemühungen. Geschichte des Menschen – verschiedene Stadien und dabei *ἀλήθεια* je anders.

*III. Stadium:* Tatbestand verdeutlicht

1. Idee und Licht

2. Licht und Freiheit

## 3. Freiheit und das Seiende.

*Zusammenhang dieser vier Tatbestände – das Wesen der ἀλήθεια.*

## 7. [Zur inneren Ordnung unseres Fragens]

Es gilt, die einfache Linie der inneren Ordnung unseres Fragens erneut im Ganzen sicherzustellen. Wir fragen die Frage: Was ist Wahrheit?

Zwei Antworten: 1. Unverborgenheit, ἀλήθεια; 2. Richtigkeit, adaequatio. Nr. 1 die Anfängliche, Nr. 2 die spätere und jetzt Herrschende.

*Zusammenhang beider:* Die 1. nur anfänglich im zeitlich geschichtlichen [Sinn], oder aus dem Wesen *nach Ursprung*. Und wenn *Ursprung* und dabei *überragend* und bestimmend – weshalb *machtilos* geworden?

*Die Antworten:* nicht einfach *verschiedene* Definitionen verschiedenen Gehaltes, sondern *Auslegungen* verschiedener Erfahrungsrichtungen; diese aus *Grundstellungen* des Daseins. *Verschiedenheit* solcher Grundstellungen. *Wandel in der Geschichte des Menschen*, und zwar im Wesensgrund, nicht erst verschiedene *Kulturzeitalter*!

Das *Neben- und Gegeneinander* schon früh, am deutlichsten in der *Platonischen Philosophie*. Platons *Antwort: in und durch die Geschichte von der Lösung* des Menschen aus der Höhle. Die vier Stadien; in 3 der *Höhepunkt*, aber in 4 erst die Vollendung. Bei 3 das *Entscheidende übergegangen*, an den Schluß der Auslegung verschoben, um gleichsam von der *höchsten Spitze das Ganze zu überblicken*.

Die *höchste Idee: das Gute*; deren Aufklärung durch Beantwortung von *zwei Hauptfragen*:

- I. Was versteht Platon unter der höchsten Idee des Guten?
- II. Was sagt uns diese höchste Idee über das *Ganze*, wonach wir fragen: über das *Wesen* der Wahrheit?

## Ad. I.

1. Die höchste Idee als Steigerung des Wesens von Idee überhaupt: *das ursprünglich Ermöglichende*, ὄντως ὄν, ὃν ἀληθινόν; und das griechische Wort für Gut: ἀγαθός. Nur das ursprüngliche, aus dem unmittelbaren Dasein erwachsende Wort – nichts *Inhaltliches*, kein Wert und Wertbereich etwa neben anderen!
2. Wie Platon selbst diese höchste Idee herausstellt.
  - (1) Sinnbildlich – durch Sonne und sinnliches Wahrnehmen durch Augen. *Das Verhältnis der Entsprechung*. Der Grundtatbestand – das Joch. Die Leistung und das Wesen des ἀγαθόν.
  - (2) Die ausdrücklichen Bestimmungen:
    - a) ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ὑπερέχων πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει, Hinaus über, Über-ragend, Überragend an Alter, Herkunft, Vormacht und Macht.
    - b) κυρία – παρασχομένη ἀλήθειαν καὶ νοῦν. Herrschaft – *gewährend-bindend*.

Das Überragende, Herrschaftliche, Gewährend-Bindende: *das Ermächtigende (das ursprünglich Ermöglichende)*; vgl. (1) → Deckung!

## Ad II.

Was aus der Einsicht in das *Wesen der höchsten Idee – des Guten* – zu entnehmen für *Wesen der Wahrheit*.

1. Daß die »Wahrheit«, ἀλήθεια, *selbst nichts Letztes* ist, sondern *unter einer höheren Ermächtigung* steht; das »daß« und »wie«.
2. Daß das *nicht nur* von der »Wahrheit« gilt, sondern auch vom »Sein«.
3. Daß nicht nur beide so überhaupt unter einem Höheren, sondern beide unter dem Höheren als dem *Joch*; das *Unterjochende* gerade das, was *beide* zu ihrem Wesenszusammenhang ermächtigt.

4. Daß das, was die ἀλήθεια zu ihrem Wesen ermächtigt, in einer ursprünglichen Beziehung zur Existenz des Menschen steht – als das, *was ihn in der Befreiung bindet*.
5. Daß diese Befreiung eine *Geschichte* des Menschen ist, in der sich sein Wesen von Grund aus wandelt. Deshalb 521 c 5: Das also *ist nicht*, wie es scheint, ein *bloßes Umdrehen einer Scherbe in der Hand*, sondern das Hervor- und Herausführen des Wesens des Menschen aus einem gewissen nächsten Trug; es ist der Heraufstieg zum Seienden (als solchen), von welchem Geschehen wir sagen, es sei das *Philosophieren*.
6. Kurz und zusammengefaßt: *Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen*. Besinnend Nachgehen [?] – *durch und in das Philosophieren*. Phaedros 243 b 5. *Res Publica* 514 a – Die einleitenden Worte zur ganzen Geschichte am Beginn des VII. Buches mit Absicht zurückgestellt. Jetzt zu verstehen: »Hiernach also mache dir ein Bild von unserem Wesen und verstehe dieses [unser Wesen] darnach hinsichtlich seiner Gehaltenheit sowohl als auch Haltungslosigkeit.« (514 a 1 sq.)
  - (1) ἡ ἡμετέρα φύσις,
  - (2) παιδεία τε καὶ ἀπαιδευσία,
  - (3) παιδεία weder »Bildung« noch »Erziehung« noch »Formung«, sondern die *Gehaltenheit des Daseins aus dem sich durchhaltenden Standhalten* gegenüber der *Ermächtigung* zu Geschichte und Schicksal. Beachte: und doch in gewisser Weise Recht, *weil bei Platon* ein Anderes beginnt.
7. Das Grundgeschehen dieser Geschichte: *die Philosophie*. Aber fernhalten die Miß- und Unbegriffe – und zugleich: erarbeiten den ursprünglichen Begriff.

\*

Was Philosophie *nicht* ist vgl. § 28 c, S. 206 ff., bes. 208.

*Was sie ist? Das Grundgeschehen im Dasein des Menschen, sofern dieses als geistig-geschichtliches gesehen*. Worin besteht dieses



Grundgeschehen? → *Was ist der Mensch?* Woher auf diese Frage die Antwort? *Biologie, Psychologie, Anthropologie, Typologie.* Diese Wissenschaften geben *vielfältige Kunde* – und doch keine Antwort? Keine Antwort, weil sie *gar nicht fragen*; sie fragen nicht, weil sie schon von einer Antwort ausgehen. *Der Mensch etwas, was es auch gibt, vorhanden ist, das aus Leib, Seele, Geist besteht.* Jene Wissenschaften nur *die je gesonderte Ausbreitung und Darlegung dieser Bestandstücke.*

Was da gesagt, *richtig* – und doch *tief unwahr.* Darlegungen von Tatsachen auf dem Boden einer schon vorausgesetzten Antwort, die gar nicht in Frage gestellt wird. Die Antwort aber schon die *Vormeinung und Vorentscheidung über das Wesen des Menschen.*

Dieser Vormeinung liegt aber zugrunde *eine ganz bestimmte Weise*, das Etwas, das wir Mensch nennen, zu *erfahren*: solches, was aus verschiedenen Stücken, Tatbeständen besteht, welche Stücke zu ihm gehören, *was alles* an ihm vorkommt. Die [...] \* In jeder Frage schon *vor* der Antwort eine Entscheidung und damit der Kreis *möglicher* Antworten schon *abgesteckt.* Und diese zugrundeliegende Entscheidung aus Grunderfahrung und demnach die Form der Frage.

Auf dem Grund der genannten Erfahrung erwächst die Frage: *Was ist der Mensch?* Doch an dieser Frage nichts mehr auszusetzen; wie anders, *wenn überhaupt nach dem Menschen?* *Allein* – es gibt *noch eine andere* Möglichkeit und *Notwendigkeit*, nach dem Menschen zu fragen; nicht: was ist der Mensch? sondern: *wer ist der Mensch?*

Aber nach dem eben Dargelegten *doch auch hier* Grundentscheidung? Allerdings! Und welche? Daß der Mensch ein *Selbst* ist.<sup>2</sup>

Aber diese Bestimmung ist *keine Feststellung von Etwas Vor-*

\* Anm. d. Hg.: Ein Wort unleserlich (Rand abgeschnitten).

<sup>2</sup> Anm. d. Hg.: Vgl. hierzu oben § 22 S. 173 ff., die §§ 24 und 25 S. 181 ff. sowie § 28 S. 201 ff.

*handenem, sondern ist Anspruch und Auftrag. Selbst: Seiendes, das sich in seinem Sein überantwortet ist; »Bewußtsein« nur Folge. Denn welches Seiende ein Selbst ist, das weiß nicht etwas nur von sich, sondern es selbst ist sich eigens anheimgegeben und anheimgestellt, nämlich in dem, wie es ist, d. h. wie es sein eigenes Sein nimmt, wie es ihm um das eigene Sein geht.*

Dieses, daß es einem Seienden um dessen Sein geht, gehört selbst zur ursprünglichen Verfassung seines Seins. Das Sein des Selbst nenne ich daher die Sorge. Nichts zu tun mit der aufgeregten Betulichkeit und Verängstigung von Psychopathen.

Die Sorge ist die *Bedingung der Möglichkeit für Entschlossenheit*, Bereitschaft, Einsatz, Arbeit, Herrschaft, Heldentum; und wo solches, da notwendig: Harmlosigkeit, Betriebsamkeit, Feigheit, Geschäftemacherei, Sklaverei und Feigheit; und nicht nur als bedauerliche Zugabe, sondern als *Wesensnotwendigkeit*.

Sorge und Geschichtlichkeit. Sorge die Bedingung der Möglichkeit des politischen Wesens des Menschen.

*Sorge als Existenz: was und wer – Kategorien und Existenzialien.* Vgl. »Sein und Zeit« / »Vom Wesen des Grundes«.

*Sorge als Selbst: »Ich« und »Wir«, und Kampf und Vorrang und jeweils Herrschaft beider.*

*Wer ist der Mensch?* Diese Frage entscheidet und bestimmt die Frage: *Was ist die Philosophie?*, entscheidet überhaupt über die Philosophie als solche, ob sie sein kann und muß oder nicht.

Aber diese Frage hat noch ganz andere hinter sich und vor sich! Kann der Mensch überhaupt von sich selbst her sein Wesen wissen und finden? *Bis an die Grenze gehen! Woher wissen wir, daß wir wissen und wissen können, wer wir sind? Woher die Wahrheit über den Menschen? Welcher Art diese Wahrheit? Was ist Wahrheit?* Diese Frage: die nach der *Wesensgeschichte des Menschen* – und das ist das Philosophieren: *Standhalten im Fragen nach Sein und Wahrheit.*

Zurückbiegen! Kreis! Gewiß – aber eben durchlaufen.

Es gilt der *Frage* standzuhalten, gerade in dem Zusammenhang, aus dem her wir jetzt zusammenfassend gesprochen haben: die höchste Spitze, ἀγαθόν. Hier nicht die glatte Auflösung, sondern gerade der Beginn der eigentlichen Fragwürdigkeit.

I. *Fragwürdigkeit. Welche Frage bleibt und steigert sich?*

ἀγαθόν: das sich Durchsetzende, Standhaltende! Aber: wie und wo? ζυγόν für ὄραν (Seinsverständnis) und ὁρώμενον (Offenbarkeit, Unverborgenheit). Wo geschieht das? »Im« Menschen, »im«?? Aber das Andere (ἀλήθεια) doch an den Dingen, mit dem Seienden und doch gerade unverrückbar [?]. *Im Menschen – an den Dingen; Verhältnis beider*, je von einer Seite.

Wiederum: *Was, wer ist der Mensch?* Die Frage nach dem Joch (ἀγαθόν) noch gar nicht entschieden, vielleicht nicht einmal zureichend gefragt.

Ego, res cogitans – res extensa; Subjekt – Objekt; »Beziehung«! Weshalb die Frage unzureichend? Weil οὐσία = *Vorhandenes! Griechischer Seinsbegriff!* Was wie beschaffen, subjectum, substantia, accidens.

*Die Frage nach dem Joch als solchem gerade abgedrängt, statt dessen und in eins damit die Glieder für sich verselbständigt und so den Frageansatz.*

II. *Wo liegt der Grund für dieses Außerachtlassen der Frage nach dem Joch?* »Ideenlehre«, weil οὐσία als ἰδέα! damit verfestigt. *Idee als Auslegung des Seins.* Zweideutigkeit: 1. durchlassend, 2. selbst seiend, Gegenstand, Vorhandenes, Oberes – Unteres – Bereiche, Schichten; χωρισμός, Kluft!

III. *Ideenlehre aber zugleich Grund für Abdrängung von ἀλήθεια.*

1. Das Gesichtete – aber es selbst das *Seiende selbst*, das Was. Aber nicht das Gesichtetsein im Sehen. Das *Was* selbst als *Seiendes an sich*; Bezug zufällig. Entsprechend ἀλήθεια – nicht qua Unverborgenheit.
2. Das Gesichtete als *Urbild*, Abbild, Nachbild, Vorstellung; *Übereinstimmung, ὁμοίωσις. Schichtung von Bereichen!*

### 3. Abdrängung der ἀλήθεια als Vorrang von adaequatio.

IV. *Das Merkwürdige:* Platon noch einmal Anlauf und doch gerade ἀλήθεια abgedrängt. *Wirkungslos, ἀλήθεια* bestimmt nicht mehr das Fragen. *Gleichwohl Ausblick* in den Anfang. *Der Kampf zu einer Niederlage der ἀλήθεια gegenüber ομοίωσις.* Die seitherige Herrschaft der adaequatio.

V. Aber weshalb es nicht dabei lassen?

1. Die Aporie der »*Übereinstimmung in sich*«. *Unmöglichkeit:*

(1) *Was* stimmt überein, *völlig andersartig.*

(2) *Womit* wie anmessen? Doch zuvor schon offener Maßstab.

2. Trifft gar nicht *die wesentlichen Wahrheiten*, vgl.

(1) Wahrheit der Wesensbestimmung des Menschen,

(2) Wahrheit einer Sendung und Auftrag,

(3) *Wahrheit* einer Stellungnahme und Entscheidung,

(4) *Wahrheit* eines Kunstwerkes.

Kurz: überall wo wesentlich, da unzureichend, wenngleich nicht völlig überflüssig.

Also: die Frage zurückführen auf *Anfang – hoffnungslos und sinnlos* zugleich und doch nicht abgeschnürt. *Wiederanfangen* aus den *Grunderfahrungen* unseres geschichtlichen Daseins. *Wieder fragen!* Allerdings.

Die Einsicht gewonnen: 1. daß Frage unzureichend, 2. daß gerade darin die Hauptschwierigkeit liegt: den hinreichend ursprünglichen und weiten Frageansatz zu gewinnen.

*Wo das Versagen?* Un-verborgenheit nicht als solche, Sein nicht als solches eigens und *ursprünglich* befragt.

*Un-verborgenheit* – ihr nachfragen: was das heißt. Vgl. oben § 29 d S. 222 ff. und § 30 S. 224 f.

## 8. [Wahrheit – Unwahrheit; Übergang zum Theätet]

1. *Wortbegriff und Wesen der ἀλήθεια* vgl. Wintersemester 1931/32<sup>3</sup>; dazu Wortbegriff und Wesen von *ψεῦδος*.
2. Wie in uns geläufigen Aussagen – *wahren Sätzen* – die ἀλήθεια zugrunde liegt. (Der erste Schritt des Wahrheits-Vortrags<sup>4</sup>). Dabei *veritas* als *principaliter in intellectu*. – Mittelalter (Deus) – Descartes, Neuzeit – *certum*, Gewißheit, Für-wahr-halten (Nietzsche, vgl. »Jenseits von Gut und Böse«).

## 9. Übersetzung und Erläuterung zu Platon, Theätet 184–187

Dies der wesentliche und alles tragende Abschnitt. Hier auch der Wendungspunkt besonders deutlich, den das griechische Denken gegenüber seinem Anfang vollzieht, um in die »Metaphysik« überzugehen, d.h. diese auf der Lehre vom Sein als ἰδέα und der Wahrheit als ὁμοίωσις zu begründen. Jetzt *ψυχή* und *ἔραως* – ἰδέα – *ἀγαθόν*. Jetzt erst beginnt »Philosophie«.

## 10. Theätet 184 b sqq.

Bei dieser Betrachtung kommt zu Tage: *das Verhältnis* besteht nicht aus und in Werkzeugen des Leibes.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32. Gesamtausgabe Band 34, hrsg. von Hermann Mörchen. Frankfurt a.M.: Klostermann 1988, 2. durchges. Aufl. 1997.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Vortrag, gehalten u.a. im Herbst und Winter 1930 in Bremen, Marburg a.d.L., Karlsruhe, Freiburg i.Br. und Sommer 1932 in Dresden. Der mehrfach überprüfte Text dieses Vortrags erschien erstmals 1943 bei Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 8. erg. Aufl. 1997 (mit den Randbemerkungen Heideggers aus seinen Handexemplaren). Der Vortrag wurde ferner in den Sammelband »Wegmarken« aufgenommen.

Das Verhältnis (συντείνειν) ist *ιδέα* – Sehen von Gesichtetem,  
Sichthaben von Sichtbarem  
Sichtsamkeit.

*νοεῖν*                    Aussehen  
                                  Anwesung

Das Verhältnis ist die »Seele« selbst – sie ist nicht zunächst Seele für sich und dann noch, an ihr gleichsam an- und eingehakt, ein Strang zu den Dingen.

*Was die Seele ist?* und wie jetzt sich ergibt – das sich Zeigende ist das Seiende in seinem Sein; also dieses – und zwar οὐσία (πρῶτον – μάλιστα) allem zuvor (»a priori«)

Inwiefern jetzt die »Seele« sich zeigt und die Absicht des Gesprächs sich erst enthüllt und erfüllt, bedarf keiner Erläuterung mehr.

### 11. Theätet 184 d

[zu § 33 c S. 245 f.]

»Seele« als Name für das Verhältnis zu Sein (Anwesung des Aussehens) und damit zu Unverborgenheit.

ψυχή – als *ιδέα τις μία εἰς ἣν πάντα τὰ ὄντα ἢ ὄντα συντεύει* (vgl. 184 d 3 sq.)<sup>5</sup>. Alles Seiende versammelt sich – sich erstreckend auf diese einzige Sicht (*zweideutig*), d. h. diese Sicht ersieht im Vernehmen überhaupt erst dergleichen wie Aussehendes, so und so Anwesendes.

Seele: der Name für das Verhältnis zum Sein.

(In dieses Verhältnis eingelassen sind Leib und Lebewesen – wenn der griechische Mensch ist. *Nicht: Seele eingeblasen dem Körper, sondern Leiben eingelassen in die Seele.* Aber ψυχή deutet doch auf späterere animus und anima (ζωή)).

<sup>5</sup> Anm. d. Hg.: Frei zitiert nach 184 d 3 sq.: εἰς μίαν ιδέαν, εἴτε ψυχὴν ..., πάντα ταῦτα συντεύει.

Das Sein – Seiendheit: *πρῶτον* – τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων *παρέπεται* (186 a 2 sq.); das am ehesten zuvor schon sich Einstellende, sich Zeigende, auf uns *her* sich Kehrende, das Vor-herige. *μάλιστα πρῶτον*, deshalb *πρότερον*, prius, *a priori*.

## NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die beiden unter dem bibliographischen Titeln *Sein und Wahrheit* in dem vorliegenden Doppelband vereinigten Vorlesungen entstammen dem Rektoratsjahr Martin Heideggers. Die Vorlesung *Die Grundfrage der Philosophie* wurde im Sommersemester 1933 zweistündig gehalten, die Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* im Wintersemester 1933/34 ebenfalls. Letztere begann ausweislich der vorliegenden Hörernachschriften am 7. November 1933 und endete am 27. Februar 1934. Für die Vorlesung vom Sommersemester 1933 weisen die Nachschriften keine entsprechenden Daten aus. Die Kürze des Vorlesungstextes läßt jedoch vermuten, daß Heidegger wegen der außerordentlichen und ungewohnten Belastung durch das Rektoramt im Sommersemester 1933 einige Vorlesungsstunden ausfallen ließ.

Als Editionsgrundlagen für die Vorlesung vom Sommersemester 1933 standen dem Herausgeber zur Verfügung:

1. Die vom Deutschen Literaturarchiv gefertigte Fotokopie der Handschrift, die 22 fortlaufend gezählte, im Querformat beschriebene Seiten sowie zahlreiche eingelegte und nachgefügte Beilagen unterschiedlichen Formats – größtenteils jedoch im DIN A5 Format – umfaßt.

2. Die vom Herausgeber im Jahre 1978 erstellte maschinenschriftliche Abschrift der Handschrift (mit Beilagen ca. 100 Seiten DIN A4).

3. Eine handschriftliche Hörernachschrift von Wilhelm Hallwachs mit 117 zumeist doppelseitig in großer Handschrift beschriebenen Blättern DIN A5, die vermutlich selbst eine Abschrift einer ursprünglich stenographischen Mitschrift darstellt.

4. Eine maschinenschriftliche Hörernachschrift von Adolph Kolping mit 35 Seiten DIN A4 als Abschrift einer stark verkürzten handschriftlichen Nachschrift.



Für die Edition der Vorlesung vom Wintersemester 1933/34 standen zur Verfügung:

1. Die Fotokopie der Handschrift der für die Wiederholung dieser im Wintersemester 1931/32 erstmals gehaltenen Vorlesung neu verfaßten Einleitung im Umfang von 24 quereschriebenen Seiten sowie 14 eingelegten Zetteln, überwiegend im Format DIN A5 und teilweise zusammenhängend durchnummeriert.

2. Eine vom Herausgeber im Frühjahr 1980 hergestellte maschinenschriftliche Abschrift des Manuskripts der Einleitung.

3. Das Original der handschriftlichen Vorlesungsnachschrift von Wilhelm Hallwachs im Umfang von 199 überwiegend doppelseitig großzügig beschriebenen Blättern DIN A5, vermutlich wiederum Abschrift einer ursprünglich stenographischen Mitschrift.

4. Eine hiervon durch den Herausgeber 1985 gefertigte maschinenschriftliche Abschrift im Umfang von 199 Seiten DIN A4.

5. Eine maschinenschriftliche Hörernachschrift mit 44 eng beschriebenen Seiten DIN A4 von Arnold Bergsträsser als Abschrift einer handschriftlichen Mitschrift, die den Vorlesungstext nur verkürzt wiedergibt.

6. Die Fotokopie des Manuskripts der gleichnamigen Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32.

Hinsichtlich der Editionsgrundlagen stellt die Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* aus dem Wintersemester 1933/34 einen Sonderfall dar. Sie wiederholt zwar die gleichnamige Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32 (vgl. GA 34), jedoch in mehrfach veränderter Gestalt. Eine neu verfaßte Einleitung über Heraklits πόλεμος-Spruch, die durch ausführlichere Wiederholungen erweiterte Auslegung des Platonischen Höhlengleichnisses, die verkürzte Auslegung des Dialogs *Theätet* sowie die Vielzahl im weiteren Sinne »politischer« Anspielungen geben der Vorlesung insgesamt eine veränderte Gestalt. Da Heidegger für den Hauptteil kein neues Vorlesungsmanuskript ausgearbeitet hatte, gebot schon die Verpflichtung zu historischer Wahrhaftigkeit, die ver-

änderte Gestalt und die Vielzahl der »politischen« Einflechtungen im Hauptteil durch den Abdruck der ausführlichen Vorlesungsnachschrift von Wilhelm Hallwachs wiederzugeben.

Die Wiedergabe der Hallwachs-Nachschrift wird in der Vorlesungsstunde am 30. Januar 1934 durch eine handschriftliche Textpassage Heideggers unterbrochen, die eine Ansprache zum Jahrestag der nationalsozialistischen Machtergreifung wiedergibt, in der sich Heidegger äußerst kritisch mit einem am Tag zuvor gehaltenen Vortrag des Dichters Kolbenheyer und dem darin vorgestellten (nationalsozialistischen) Menschen- und Weltbild auseinandersetzt. Diese originale Textpassage (S. 209 ff.) ist zur Abhebung von dem der Nachschrift Hallwachs entstammenden Text in Kursivschrift als Grundschrift, die Hervorhebungen entsprechend umgekehrt recte gesetzt.

\*

Für die Editionen wurden die vom Herausgeber bereits Ende der siebziger und in den achtziger Jahren gefertigten Abschriften mit den handschriftlichen Originalen bzw. Fotokopien sorgfältig kollationiert, damalige Versehen berichtigt und zahlreiche verbliebene Fehlstellen und fragliche Lesarten aufgelöst. Rechtschreibung und Zeichensetzung wurden der neueren (nicht der neuesten) behutsam angeglichen, sofern es sich nicht um (wiederkehrende) Eigentümlichkeiten der Schreibweise Heideggers handelte.

Die Überschriften der Paragraphen und nachgeordnete Überschriften stammen größtenteils vom Herausgeber. Sie wurden in enger Anlehnung an Formulierungen des Textes gewählt. Eine Ausnahme bildet in der Vorlesung vom Sommersemester 1933 die Auseinandersetzung mit Descartes, die Heidegger am Rand des Haupttextes mit kurzen titelartigen Notizen versehen hatte, die als Überschriften übernommen wurden. Die höherstufigen Überschriften der Teile und Kapitel stammen überwiegend von Heidegger bzw. sind den entsprechenden Dispositionen im Text

entnommen. Sie wurden in einigen wenigen Fällen aus Formulierungen des Textes ergänzt.

Die Hervorhebungen im Text durch Kursivsatz folgen zwar allgemein den Unterstreichungen Heideggers in den Manuskripten, jedoch sind reine Lese- bzw. Betonungsunterstreichungen nicht übernommen worden. In einigen Fällen wurden Kernsätze und -formulierungen vom Herausgeber durch Kursivsatz hervorgehoben. Eckige Klammern in Zitaten bezeichnen Zusätze und Erläuterungen Heideggers, außerhalb von Zitaten Konjekturen des Herausgebers. Anmerkungen des Herausgebers sind durch einen entsprechenden abgekürzten Hinweis gekennzeichnet. Auf nicht entzifferbare Worte wird in gesonderten, mit Sternchen versehenen Fußnoten hingewiesen, fragliche Lesarten sind mit einem in eckige Klammern gesetzten Fragezeichen versehen.

\*

Die Vorlesung *Die Grundfrage der Philosophie* aus dem Sommersemester 1933 entfaltet die Seinsfrage in einem ersten Schritt in der Abhebung gegen die Verklammerung von christlicher Bestimmung und mathematisch-logischem Begründungsgedanken in den metaphysischen Systemen des 18. Jahrhunderts (Wolff, Baumgarten). Diese Entwicklung erreicht ihre »Vollendung« in Hegels Metaphysik als Theo-Logik, in der die Logik der reinen Wesenheiten die Wahrheit (das Sichselbstwissen) der Vernunft als absoluten Geist begreift. Die eigentliche Metaphysik als höhere Logik erscheint als System des absoluten Selbstbewußtseins Gottes.

Die Fragwürdigkeit dieser Vollendung der Metaphysik als Theo-Logik zeigt sich darin, daß die im Anfang der abendländischen Philosophie herrschende tiefste Not der Fragwürdigkeit im Kampf mit den unbeherrschten Mächten der Wahrheit und der Irre der höchsten Seligkeit der Aufhebung aller Gegensätze weicht. In der Ohnmacht bloßer Begriffsgegensätze versagt und

erstirbt alles echte Fragen in der leeren Ewigkeit des Entscheidungslosen.

Die Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* aus dem Wintersemester 1933/34 wiederholt die gleichnamige Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32 (vgl. GA 34) in mehrfach veränderter Gestalt. Die Vorlesung fragt nach dem frühen und tieferen Grund für den geschichtlichen Wandel des Wesens der Wahrheit von der Unverborgenheit ( $\alpha$ -λήθεια) zur Richtigkeit (der Aussage). Wohl ist bei Platon die höchste Idee, die Idee des Guten, als Joch des Lichtes von Sehen und Sichtbarem angelegt und damit als Ermächtigung des Seins und der Unverborgenheit, doch bleibt sie als das ermächtigende Höhere hinsichtlich ihres eigenen Seins im wesentlichen unbefragt. Das Ausbleiben der Frage nach dem Wesen der Verborgenheit, der Unverborgenes abgerungen werden kann, führt schließlich in den geschichtlichen Wesenswandel von Wahrheit und Unwahrheit als der Geschichte des Menschen.

\*

Zwar zeigen beide Vorlesungen eine Annäherung an die zeitgenössische politische Diktion, doch bleibt die Kluft zwischen Heideggers denkerischer Grundstellung und der nationalsozialistischen Ideologie unüberbrückbar. Beide Vorlesungen hätten ihrer rein philosophischen Grundaussage nach auch in einer anderen Situation gehalten werden können. Heideggers Einstimmung in das Pathos des Auf- und Umbruchs steht unüberhörbar die eindringliche Warnung gegenüber, daß sich dieser auf der Grundlage eines verkehrten Menschen- und Weltbildes vollziehe, das dem Schattenreich der Höhlenbewohner im Platonischen Gleichnis entspreche. Die Weltanschauung des Nationalsozialismus, das macht die Kritik Heideggers an dem Vortrag Kolbenheyers (vgl. S. 209 ff.) sichtbar, ist für Heidegger ein zusammengegraffter Auswurf der neuzeitlichen Metaphysik und der in ihrer Folge aufkommenden Wissenschaften. Das Dilemma für Heidegger ergab

sich daraus, daß es die Stimmung des Auf- und Umbruchs für die von ihm für notwendig gehaltene geistig-politische Umwälzung am Ende (d.h. in der fragwürdigen »Vollendung«) der Metaphysik im Sinne ihrer Überwindung und eines »anderen Anfangs« zu erhalten, zu befördern und zu vertiefen galt, die Kritik am unsäglichen Menschen- und Weltbild des Nationalsozialismus aber nicht mehr offen geäußert werden konnte – jedenfalls dann nicht, wenn man sich nicht völlig der Wirkungsmöglichkeit (durch die akademische Lehre) berauben wollte. Die Ablösung der revolutionären Stimmung vom weltanschaulich-politischen Gehalt der nationalsozialistischen Ideologie wurde allerdings nicht nur durch die Notwendigkeit einer verdeckten Redeweise erschwert, sondern auch dadurch, daß sich Heideggers Denken selbst in einem Umbruch befand. Mit der Betonung der Unabdingbarkeit und Notwendigkeit eines ursprünglicheren und grundlegenderen Fragens (nach dem Sein und seiner Wahrheit) ließen sich die simplen, mit ungeheurem propagandistischem Aufwand verbreiteten und gestützten Antworten der NS-Ideologie nicht mehr aus den Angeln heben.

Die Wiederholung der gleichnamigen Vorlesung vom Wintersemester 1931/32 in der zweiten Hälfte des Rektoratsjahres gibt der zentralen Auslegung von Platons Höhlenmythos eine Richtung ins Weltanschaulich-Politische. Der Philosoph weiß um die Anziehungskraft der Schattenbilder in der Höhle und das Widerstreben der Höhlenbewohner, sich von ihnen zu lösen. Der in die Höhle als Befreier zurückkehrende Philosoph weiß darüber hinaus um seine Gefährdung: nämlich verlacht, mißverstanden, ignoriert oder gar angefeindet und mit dem Tode bedroht zu werden »durch die in der Höhle mächtigen und maßgebenden Höhlenbewohner« (S. 182), ob seiner befremdlichen Sicht der Dinge. Aus seiner »Einsamkeit heraus spricht er in dem entscheidenden Augenblick. Er spricht mit der Gefahr, daß unversehens das Gesagte in das Umgekehrte umschlägt« (S. 183).

Aber der Philosoph gibt nicht auf. Wenn es ihm nicht gelingt, alle Gefangenen aus der Höhle zu führen, so wird er versuchen,

»diesen oder jenen, den er [als ansprechbar und aufgeschlossen]\* erkannt zu haben glaubt, zu ergreifen und auf dem steilen Weg hinauszuführen, nicht durch einen einmaligen Akt, sondern durch das Geschehen der Geschichte selbst«. (Ebd.)

So spiegelt sich in Auslegung des als Befreier in die Höhle zurückkehrenden Philosophen und seiner Absicht und Gefährdung das Selbstverständnis Heideggers in seinem »politischen« Eingreifen des Rektoratsjahres und der nachfolgenden akademischen Tätigkeit in der Zeit des Nationalsozialismus. In den Nietzsche-Auslegungen in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre gelingt Heidegger die wesentliche Demaskierung der NS-Ideologie als bloßem Mittel der Machtergreifung, Machterhaltung und Machtsteigerung.

\*

Für die gewissenhafte Kollationierung des Satztyposkripts mit der Handschrift bin ich vor allem Frau Jutta Heidegger sowie Herrn Dr. Hermann Heidegger und Herrn Dr. Peter von Ruckteschell zu großem Dank verpflichtet. Für die Hilfe bei der Entzifferung von Fehlstellen und fraglichen Lesarten danke ich Herrn Prof. Dr. F.-W. von Herrmann und wiederum Herrn Dr. Hermann Heidegger. Dank schulde ich den Herren Dr. Robin Rollinger und Dr. Thomas Vongehr vom Husserl-Archiv der Universität Freiburg für die Entzifferung von drei stenographischen Einfügungen. Für die sorgsame Korrektur des Drucktextes gilt mein Dank den Herren Dr. Peter von Ruckteschell und Dr. Ino Augsburg sowie wiederum insbesondere Herrn Dr. Hermann Heidegger.

Freiburg i. Br., im September 2001

Hartmut Tietjen

\* Konjekturen des Herausgebers.